Antonio Escohotado



REALIDAD Y SUBSTANCIA

Hacer filosofía primera puede definirse como el acto de prestar concepto a unas pocas palabras, cuyo contenido en cada tiempo indica la comprensión que el hombre tiene de lo que es. Nada, ser, esencia, razón, materia, forma, espacio, tiempo, causa, accidente, necesidad… tan opacas y transparentes a la vez, tan generosas y tan parcas, ofrecen al sentido que se detiene a penetrar en ellas una visión propia sobre lo real. Este tratado de metafísica restaura el templo del saber antiguo para volver a pensarlas desde el presente, con atención especial a precisar las nociones realidad y substancia.

Quien recorre la árida aventura del saber ontológico no se encuentra al término con la tierra prometida, aunque sí con una orientación adaptada a territorios sin mapa. Sin brújula distinta de invertir la lógica hegeliana -regresando desde el sujeto al objeto, desde la Idea a la Naturaleza-, rastrear la génesis de un ser que es hacer es cartografiar el automovimiento hasta su núcleo, introduciendo el concepto del ánimo en el discurso filosófico.



Antonio Escohotado

REALIDAD Y SUBSTANCIA

ePub r1.0

Titivillus 10.05.2023

Título original: *Realidad y substancia*
Antonio Escohotado, 1986
Retoque de cubierta: Editorial

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1







Índice de contenido

Prólogo a la segunda edición

Una década después de publicarse, la reimpresión de este libro me produce cierto desasosiego. Lo escribí con pocas pausas —reelaborando una y otra vez— entre 1972 y 1984[1], movido por una necesidad tan intempestiva como inaplazable de autoaclaración, cuya consecuencia fue querer refundar casi cada palabra del discurso filosófico, y especialmente dos —*realidad y substancia*— que parecían a punto de abandonarlo, por demasiado obvias o demasiado vagas.

En los años sesenta y setenta, tan fértiles para la imaginación y la aventura personal, el establecimiento académico estaba marcado por la hegemonía de escuelas muy sectarias, y quien quisiera hacer filosofía en sentido clásico (filosofía primera o «metafísica») se presentaba como invitado de piedra en un almuerzo de flexibles especialistas científicos. Hoy en día lo disciplinar —la competencia del especialista— ha acabado pareciendo algo no ya unilateral sino sencillamente ininteligible, falto de sentido, mientras no resuene allí el resto de la existencia, cosa que explica el generalizado resurgimiento de perspectivas inter y multidisciplinarias. Sin embargo, además de eso había en mi caso un aprecio por la forma tradicional del tratado, que es una manera de topar y topar tozudamente con cierto tema hasta prestarle vitalidad, sistema interno, y que —desde el lado de su aridez— guarda cierto parentesco con unos elementos de álgebra.

En esencia, las páginas siguientes pretenden invertir la lógica hegeliana, regresando desde el sujeto al objeto, desde la Idea a la Naturaleza. Es un ejercicio de arquitectura, tributa-

rio del templo antiguo, que aspira tan solo a restablecer una simetría. ¿Por qué simetría? La contestación —abordada con cierto pormenor en el texto— solo puede aquí ser esquemática: para evitar el monopolio de una conciencia asubstancial, recortando el progresivo destierro —el irrealismo— que acompaña a subjetivar el principio de las cosas; para instalar el tiempo en la objetividad también, distinguiéndola de la objetividad reducida por el sujeto a masa de inercia, donde pasado y futuro son intercambiables, como las oscilaciones de un péndulo sin fricción; para poder afirmar lo que el idealismo afirma, y afirmar igualmente lo que niega; para abrir dimensiones ontológicas a la edad entonces anunciada; para no interrumpir esa poesía en prosa que es la metafísica.

Pero fue un trabajo de sonámbulo en buena medida, donde volver del revés a Hegel[2] enfrentaba una y otra vez con azar y caos como potencias creativas, módulos inmanentes de la acción real. No por eso desaparecía un orden del horizonte, pero era distinto e incluso inverso al clásico, derivado precisamente de amplificar el desorden; de ahí que el núcleo teórico de la obra —los cuatro capítulos dedicados a «la formación del acto»— desemboque en la substancia como realidad accidental. Solo más tarde leí a Mandelbrot, Prigogine y otros teóricos de lo que ha venido en llamarse ciencia del caos, pava caer entonces en la cuenta de que me había pasado tres lustros adivinando esos perfiles en la bruma, pegado y sin saberlo al nuevo paradigma del saber, una perspectiva tan renovadora de Newton y su mundo como la suya lo fuera respecto de Aristóteles y el suyo.

Meditar sobre el orden habría sido incomparablemente más sencillo partiendo de fractales, estructuras disipativas, bifurcaciones, atractores y otros extraordinarios hallazgos contemporáneos, que permiten al fin concebir lo nuclear del asunto: la irreversibilidad y el desequilibrio como fuente de auto-or-

ganización. Pero Fortuna había dispuesto las cosas de modo distinto, con lo cual trabajé siempre a la defensiva —pensando que la física seguía apegada a una termodinámica del equilibrio—, y tratando de compensar esa situación de anacronismo e inermidad con una forma narrativa no tan distinta del *more geométrico* (que tanto lastra la lectura de Spinoza, por ejemplo). Así, aunque criticase a quienes dicen misa en latín o reparten abstrusos diagnósticos, el esfuerzo por actualizar la filosofía primera tampoco fue ajeno al embozamiento; a tales efectos, no es excusa alegar que este libro apenas hace uso de neologismos, barbarismos o terminología técnica, pues velo es también un discurso con pocos silencios.

Antes de corregir las pruebas de imprenta, estaba decidido a revisar puntuación y erratas exclusivamente. Puesto a la tarea, vi que podía —o mejor debía— reescribir pequeñas partes y, sobre todo, tachar de plano algunos párrafos cargados con oscura pedantería, signo infalible de que la intuición estaba siendo suplantada por una mecánica de ligar lo previo con lo siguiente, a cualquier precio[3]. Sin embargo, no se han modificado ni ampliado ninguna de las referencias originales a irreversibilidad y auto-organización objetiva, fundamentalmente porque trabajo hace tiempo en un proyecto de aplicar a política y sociedad los descubrimientos realizados en esa línea, dentro del cual se incluye un intento de reevaluar lo que llamamos ciencia.

La primera edición de este libro incluía —en letra más pequeña— los textos que al principio fueron prólogo e introducción respectivamente, más tarde resumidos en un prefacio único, que —visto desde el hoy— no parece digno de mejor letra. Tipográficamente unificados, el prefacio y los dos apéndices ofrecen buena parte de las referencias críticas e históricas que subyacen al desarrollo del argumento básico. Una vez más, sugiero que leer filosofía es ponerse a filosofar, o perder

el tiempo. Solo me queda, pues, hacer votos para que el llamado a esa actividad encuentre algún estímulo en las páginas siguientes.

A Carlos Moya, y muy especialmente a Pablo Fernández, debo el apoyo y —no pocas veces— los conceptos mismos que permitieron convertir el inacabable tractatus en un libro con principio y fin.

Prefacio

Y mientras nos preparamos a demostrar con palabras la naturaleza de las cosas, sin darnos cuenta hacemos lo contrario y demostramos las palabras con las cosas, tarea muy difícil si no imposible.

¿Qué nos queda? Un remedio extremo: que pienses por ti mismo.

F. Sánchez, *Quod nihil sicitur* (1581).

Del lugar donde se sitúe el observador depende que sea detectada o no una continuidad en la historia de la metafísica. Mirados desde la Tierra como centro, los planetas describen extraños arabescos; avanzan, se detienen, retroceden y vuelven a avanzar con caprichosos ganchos, irritantemente ajenos a las exigencias de un movimiento simple y uniforme, económico. Mirados desde el Sol como uno de los focos en una elipse, los planetas describen órbitas casi regulares y barren en tiempos casi iguales áreas casi iguales, evolucionando todos juntos en una danza armónica.

Tratándose de la metafísica, cualquier intento de ver allí algo distinto de la expresión que cada era se hace de una realidad *sentida* producirá de inmediato arbitrarios e irregulares arabescos. Establecer el centro real de las evoluciones —el problema ontológico— tropieza aquí, además, con algo paralelo a la vieja pretensión de mantener al astrónomo en la confección de calendarios y almanaques, sin aventurar hipótesis sobre lo que efectivamente pueda acontecer en el firmamento. Esa fue la postura de la academia antigua hasta Kepler, y a nivel filosófico ésa es la postura de la academia moderna, cuando

quiere imponer una versión analítica al acto de pensar lo que hay.

El equivalente en metafísica a mirar desde el Sol es ver sus etapas como pormenores en el perdurable interrogante de lo que somos y dónde estamos, contenido primario del «conócete a ti mismo». Sea cual fuere el grado de certeza alcanzado por las respuestas —las metafísicas—, sin ellas el imperio de alguna facticidad se adueña de lo posible, lo necesario y lo real. Las ciencias llamadas exactas pueden decir mucho sobre dónde estamos, e influir destacadamente en lo que somos, pero por principio han de abordar estas cuestiones como abordaría un hombre de otro planeta el apretón de manos entre dos terrestres; esto es, tratando de descomponer el movimiento visible en fragmentos matemáticamente abordables, para poder formular ecuaciones que sometan a alguna ley el oscuro fenómeno. Marcando un claro contraste, en metafísica carece de interés lo que no se alcance por reflexión sobre una experiencia intuitiva propia o, si se prefiere, aquello que no sea exterior e interior al mismo tiempo, supuesto de un modo u otro en *todo*. Como corresponde a algo que empieza y termina en la intuición, allí el hallazgo es siempre un reconocimiento, un hallazgo de sentido, cuya novedad se agota en poner término a una inatención o a una amnesia.

Hacer filosofía primera puede definirse por eso como acto de prestar concepto a unas pocas palabras, cuyo contenido en cada tiempo indica la comprensión que el hombre tiene de lo que es. Si en vez de ir a esas palabras como signos de una pasada o presente experiencia quisiéramos fijar las condiciones a priori para cualquier experiencia posible (pasando así del terreno natural al trascendental, y del dialéctico al analítico), la historia de la filosofía se convertirá en una secuencia de monólogos arbitrarios e irregulares trayectorias[4]; la erudición tratará de prestarles un ornamento análogo al que la crítica de

arte procura a las obras artísticas, tal como el artificio de los epiciclos de Tolomeo reducía a círculos el errático discurrir de los planetas contemplados desde una Tierra supuestamente inmóvil.

ADECUACIÓN Y DESVELAMIENTO

Siendo una teoría del sentir que piensa la desnudez última de su contenido, la filosofía primera no podrá nunca dejar de ser un asunto de singular densidad ni de exigir un serio trabajo —ante todo de reelaboración— a quien la cultive, en una línea muy semejante a lo que acontece en física teórica o análisis matemático. La propia forma del tratado, inaugurada con Aristóteles, tiene por naturaleza un paciente tejer y construir, que combinando lógica sistemática con espontaneidad produzca finalmente un atisbo de realidad radical. Olvidarlo, ignorarlo o pretender que todo está explicado conduce a la situación habitual del lector ante la verdadera filosofía, que no es tanto una incomprensión de términos o conceptos específicos como un desconocer pura y simplemente de qué se habla. Acostumbrado a una u otra rutina, pasa por alto aquella unidad o diversidad del pensamiento y lo real, de la libertad y la existencia, que permanece como alimento del espíritu y necesidad incondicionada de lo verdadero.

Heidegger sugirió hace medio siglo que de la relación entre el ser y la verdad depende algo capital. Si el ser se funda en la verdad —como desde Platón pretende el idealismo— tendremos la *adecuatio*, que a un nivel prosaico puede presentarse como conformidad de la inteligencia con la cosa, pero en definitiva postula la subordinación de la cosa a la inteligencia. Si la verdad se funda en el ser, en cambio, no habrá tanto adecuación como aquello que los griegos llamaron *alétheia*, un descubrimiento o des-ocultación de lo real. En el primer caso la

verdad es un *a priori* que anticipa la percepción, y que con sus categorías puras legisla sobre una diversidad desparramada, inexperimentable en sí. En el segundo caso la verdad es una *physis* que lleva consigo el brillo tanto como la oscuridad, no subordinada a las categorías sino fuente de ellas, donde la inteligencia es inmanente.

Desde luego, la verdad de la adecuación en el primer sentido (*intellectus ad rem*) incluye un momento de contacto entre el pensamiento y lo corpóreo, y por lo mismo participa en el des-cubrir o des-velar constitutivo de la verdad como *alétheia*. Sin embargo, visto más de cerca, queda patente que ese contacto es «ideal», porque las categorías no son modos de un ser, sino formas puras de un entender, moldes predefinidos; si esto se mira por un lado es la subordinación *res ad intellectus*, y simple solipsismo si se mira por el otro. Despojado de su contenido como instinto intelectual o inteligencia que siente, el saber filosófico se convierte en asunto de lo que *puede* (según sus «condiciones trascendentales») ser, y de lo que cabe experimentar en términos abstractos. Andando el tiempo, con esta transición de la ontología a la teoría del conocimiento la verdad —núcleo de la ciencia lógica— acaba por presentarse como «predicado metalógico» de ciertas proposiciones.

Algunas décadas antes Nietzsche había insistido en que la línea platónica llevaba a ver finalmente en la verdad «una especie de error», entendiendo esa constatación como autoconciencia de una corriente específica, que coincide con el nervio de la metafísica occidental en tanto que metafísica platónico-cristiana: el nihilismo. La irreflexión y las pretensiones edificantes creen poder rehuir el nihilismo refugiándose en filosofías de la conciencia pura o de los puros determinantes materiales, sin comprender que su germen es precisamente esa escisión de lo físico y lo mental.

Sería excesivamente ingenuo suponer que hemos pasado de una verdad como intuición del ser a una verdad legisladora del ser porque resulten más convincentes las razones de Kant que las de Aristóteles. Las filosofías son atestados del ánimo y las ideas dominantes en cada tiempo, y el que ahora alcanza la fase aguda de su crisis encontró en el criticismo una solución de compromiso para múltiples dilemas, que van desde la ruina de lo substancial a coyunturas más prosaicas como la división del trabajo académico[5]. Con su confianza absoluta en lo matemático y su visión moralizante del mundo, la obra de Kant es totalmente fiel al imperio de la técnica que maduraba desde siglos atrás. Sin perjuicio de volver más detenidamente sobre ello, a nivel *ontológico* la revolución científica clásica que culmina en Newton consuma tres grandes operaciones. En primer término, aísla pensamiento y extensión considerándolos substancias incomunicables, rompiendo así con el criterio griego de lo físico como vitalidad o automovimiento; la física, antes campo de lo que anima, pasa a ser ciencia de lo inanimado. Son caras de un mismo fenómeno la postulación del yo como fundamento metafísico último y la formulación del principio de inercia, y ambas tesis serán presentadas inicialmente por el mismo hombre, Descartes. Absorbida por el *cogito* toda espontaneidad, el resto de las cosas —incluyendo el cuerpo propio— se convierte en producto mecánico, que no lleva en sí la causa de su propio estado.

En segundo lugar, con ecos prometeicos preconiza frente al saber contemplativo y descriptivo un saber «operativo» y experimental, que deplora las elucubraciones sobre lo que es o no es algo y quiere averiguar simplemente cómo funciona, con esperanza de acabar haciéndolo funcionar a su arbitrio, lo cual era para F. Bacon «devolver» al hombre a la posición de preeminencia entre los demás seres naturales.

En tercer lugar, mezcla la cuestión evidente (que la matemática podía ser un vehículo de conocimiento extraordinariamente eficaz, y no debía lastrarse con problemas ontológicos si quería dar el salto a unos algoritmos simples sobre el movimiento de los cuerpos visibles) con la cuestión más espinosa de los «principios científicos»[6], que suponen una metafísica indeclarada pero muy influyente, con criterios sobre las substancias, el espacio, el tiempo, el movimiento, los límites del saber, etcétera. Es esa metafísica —sobrepasada completamente por la propia ciencia físicomatemática contemporánea— la que sigue adherida a la filosofía propiamente dicha y las llamadas ciencias del espíritu o sociales (pensemos en Comte o Marx), entorpeciendo el planteamiento de las cuestiones y degradando sus respuestas.

A título de último hallazgo, la actitud que enarbola el remendado estandarte de las novedades quiere presentar el momento actual como postmoderno, usando un término cuya vaciedad se muestra de inmediato. Algo posterior a lo moderno indica algo posterior a lo que pretendía ser nuevo, y se define una cosa por su novedad cuando faltan las determinaciones precisas de su concepto; por eso —como hasta la saciedad demuestra la propaganda en todos sus órdenes— *nuevo* significa aquello que va haciéndose constante y rápidamente viejo, nacido a horcajadas del hastío y la falsa diversidad. Con tales y análogos ismos la filosofía huye hacia delante, al igual que huye hacia adelante la economía posterior a los fisiócratas, invocando futuros halagüeños gracias a un progresivo endeudamiento del hoy, y si quisiéramos acercarnos al fondo del momento actual sería mejor hablar de post-ateísmo, porque ésa es la responsabilidad de la conciencia contemporánea. En efecto, el ateísmo ilustrado fue la penúltima etapa en el olvido del ser: una historia definida por la subjetivización de todo lo substancial, que hace dos milenios comienza sustituyendo al

individuo físico por la persona, y que con la llamada filosofía de la existencia acaba desembocando en una invocación a la angustia como muestra de autenticidad humana. Pretendiendo defender el pensamiento racional de críticas como la de Schopenhauer, Marx o Comte, la paradoja del espiritualismo es su falta de espíritu propiamente dicho. Hegel llamaba espíritu, Geist, a la certeza de la razón en su último poderío, a lo racional del mundo real, haciéndolo así sinónimo de una compenetración entre la inteligencia y lo concreto. Para cuando advenga Husserl razón y realidad han desertado a la vez —como todo lo «natural»— y solo resta una conciencia desprovista de entidad, divagando sobre intemporales vivencias eidéticas puras.

Como el romano de la época imperial, somos espectadores pasivos de circos, y recobrar la substancia de las cosas equivale a rasgar un velo de símbolos insertos en otros símbolos. Tras esa maraña nebulosa pudo otrora encontrarse el *Geist* como razón histórica, pero realidad y substancia son conceptos interdependientes, y cuando —por una evolución en otros aspectos inevitable— llegamos a la desubstanciación del mundo llegamos también a una superfluidad del término que dice «real». Esa superfluidad se manifiesta en hacerse indiscernible facticidad y realidad. Real pasa a ser exactamente lo mismo que existente, y existente lo mismo que fáctico o «de hecho». Es esto lo que cancela de raíz cualquier metafísica, donde de un modo u otro «se trata de saber si lo existente es verdad o no»[7]. Nos parece ahora ridículo distinguir lo verdadero de lo dado, sin reparar en que de la indistinción entre ambas esferas se siguen inquietantes consecuencias; por ejemplo, que en vez de adaptar las instituciones a la razón debe ser ésta quien se adapte a aquéllas. De sierva de la fe, como en el medievo, la razón debería —según parece— pasar a sierva de los hechos

consumados. Siendo eso imposible, la razón pasa a «carecer de sentido» y desaparece del discurso *soi disant* científico.

Con todo, una ética que no se extraiga de la razón es incapaz de trascender la moralina, de cuya beatería más o menos farisaica usan otros para ignorar lo justo sin mala conciencia. Amortiguada la intensa anticipación de la muerte que durante el periodo de entreguerras expresan las filosofías de la existencia, la angustia parece haberse desplazado hoy al puro y simple aburrimiento. Aburrido proviene de un viejo verbo castellano (*aburar*), que significa quemar, consumir, y quemadas van estando un gran número de evasiones. Se diría que los adaptados al insustancial estado de cosas pierden el tiempo en pasatiempos para no perder el tiempo en empresas vanas, y que la vanidad de estas últimas se cifra en ser demasiado exigentes para sujetos acostumbrados al sinsentido de la razón. Por supuesto, le ha sido otorgado a los mortales bastante más para sentir que para saber, como observaba Hölderlin, y solo muy trabajosamente accede el humano a aquella visión ecuánime que cabe llamar sabiduría. El esfuerzo por ahondar en la naturaleza de lo que es, la ciencia en general, constituye una tarea interminable a todas luces mientras el hombre siga siendo mero hombre, por más que el terreno abierto a la técnica contenga un horizonte de perspectivas grandiosas. Sin embargo, la metafísica es un saber del sentir que es pensar, una decantación en conceptos de la realidad que impresiona en última instancia; por eso mismo es el lugar donde nace y se custodia la idea de la razón y no la simple fe en ella, variante de la fe en otras cosas.

El cambio de los últimos tiempos consiste en que al destino humano de rozar la corteza de las cosas —y solo laboriosamente ahondar en su substancia— ha venido a añadirse un desprecio, o más bien una absoluta ignorancia, hacia lo que es y busca la filosofía propiamente dicha, considerándolo un ata-

vismo del pasado y no una necesidad permanente del entendimiento. Pasa por filosofía una taxidermia ritual del ayer, hecha por especialistas que proceden como quien ordenase en fichas una biblioteca, cuando no manifestaciones de un *common sense* que tiene poco de común y menos aún de sentido[8]. El origen próximo de ello está en la difusión planetaria del pensamiento unidimensional que representa la Iglesia Positiva —anunciada como «nueva religión» por Saint-Simon y sus sucesores—, donde la metafísica se concibe como un estadio histórico que ha demolido a la teología[9] y será demolido por la ciencia[10]. Por algún motivo, los científicos en sentido estricto de este siglo han sido los menos conmovidos por el anuncio de esa «filosofía científica», y —tras librarse de la indeclarada y acrítica ontología adherida a la física desde Galileo y Newton — han definido la ciencia como «un libre juego de conceptos» (Einstein), poniendo en evidencia el sofisma de que sea posible un saber puramente experimental y libre de hipótesis, en la línea preconizada por Bacon[11]. Más aún, en contraste con la pobreza de una filosofía oficial adherida a desconfiar del saber filosófico, el científico creador desautoriza «el nefasto miedo a la metafísica que se ha convertido en una enfermedad de la filosofía empirista contemporánea»[12].

No obstante, demorarse en el comentario de esa antimetafísica que es la escuela positivista —por no hablar de otras en gran boga hasta hace poco, como la freudiana o la marxista— se asemeja demasiado a inventar un adversario donde solo restan molinos de viento, residuos de construcciones intelectuales vencidas por su propia unilateralidad. Más que en ningún otro momento parece haber llegado a su fin la ontología dogmática y edificante, ajena al rigor racional. Por otra parte, parece imposible prescindir de una u otra forma de ontología, con lo cual la distinción no se cifrará tanto en hacerla o no, como en que sea más o menos consecuente y profunda. En

justa correspondencia, el campo de la filosofía primera abarca dos problemáticas bien diferenciadas. En primer lugar, es la exposición de un dilatado y preciso fenómeno histórico, que puede estudiarse como un fragmento del ayer, decisivo en la formación de la mentalidad presente y más decisivo aún para seguir la evolución de ciertas nociones y actitudes; así concebida, la metafísica debe estudiarse «arqueológicamente», siendo su conocimiento tan ilustrativo como el de las civilizaciones y los imperios desaparecidos. En segundo lugar, la metafísica —con ese u otro nombre— constituye el ámbito del pensamiento pensándose, el medio de perseguir una experiencia autoconsciente en términos absolutos. Su capacidad para elevarse al estatuto de un conocimiento real dependerá de que logre o no un saber del sentido como sistema de su propia constitución. Esa fundamentalidad está en la base de que su certidumbre tenga una índole distinta a la de otros conocimientos. En efecto, no establece leyes; invita tan solo a la responsabilidad de pensar libremente, e invita a ello pensando.

Recogiendo una idea de Leibniz, Schelling mantenía que los sistemas filosóficos han tenido razón siempre en lo que afirmaban, no en aquello que negaban. Dicho con otras palabras, lo deficiente de cada tendencia reside de modo invariable en aquello que *excluye*. Una concepción caduca cuando lo excluido por ella hace acto de presencia, y esta presencia de lo descartado es en sí la concepción siguiente, que lo incluye en el sistema del sentido e incrementa la densidad y amplitud del concepto. El progreso obvio que el positivismo representa frente al espiritualismo exhausto de donde surge solo tiene como límite lo que se niega a admitir, relacionado en última instancia con la profundidad y la metáfora. El reino de los «hechos», propugnado desde la publicación en 1852 del *Catecismo Positivista*, no tiene en principio más inconveniente que pasar por alto otros tiempos del verbo «hacer», y en esa misma

medida renunciar al concepto de realidad para abrazar el de facticidad. El cumplimiento de su programa contiene el destierro del asombro, la abolición de lo *pasmoso* en nuestra experiencia, y de ahí el apotegma wittgensteiniano: «no hay enigma»[13]. Una posición semejante tiene íntimas afinidades —como expuso Heidegger— con un periodo marcado por la generalizada puesta en explotación, por el imperio de la técnica y la voluntad de voluntad.

Con todo, el canonizado estado de cosas no es la realidad, sino una adaptación de la realidad a los intereses de la práctica y la vida social. A esta conclusión que llegó Bergson en *Materia y Memoria*, una obra cuyo alcance ha ido creciendo con el tedio ante la simplificación positivista. Pero dicha simplificación no es sino una lectura de Kant, a quien invariablemente recurren sus representantes para negar toda razón especulativa, y es a Kant a quien debe retrotraerse la tesis bergsoniana, recordando lo que había dicho la primera *Crítica*:

> Yo no puedo suponer para el necesario uso práctico de mi razón a Dios, la libertad y la inmortalidad sin *negar* al mismo tiempo las pretensiones de la razón especulativa […], que transforma las intuiciones trascendentales en objetos de experiencia, haciendo así imposible toda *extensión práctica* de la razón pura. Tuve, pues, que cancelar (*aufheben*) el *saber* para hacer sitio a la fe[14].

Términos tan anómalos, en un tratado sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento, se completan con la consideración de la *Crítica* como «un censor que mantiene el orden público», haciendo que la metafísica

> siga siendo siempre el baluarte de la religión, pues la razón humana, dialéctica ya por naturaleza, no puede prescindir de una ciencia que le sirva de freno y evite las devastaciones que una razón especulativa liberada de ley no dejaría de producir en la moral y la religión[15].

A la luz de estas intenciones programáticas se entiende mejor la alocución de Hegel a sus alumnos cuando inauguró los cursos en Berlín, el 22 de octubre de 1818:

> Lo que en todo tiempo pasó por más ignominioso e indigno, la renuncia a conocer la verdad, llegó a ser en nuestros días el más sublime triunfo del espíritu. Este supuesto conocimiento ha usurpado incluso el nombre de filosofía […]. Por ahora solo os pido que tengáis confianza en la ciencia, seguridad en la razón, confianza y fe en vosotros mismos. El valor para buscar la verdad, la fe en la potencia del espíritu, he ahí la primera condición de los estudios filosóficos; el hombre debe honrarse a sí mismo y estimarse digno de lo más sublime. Jamás sobreestimará la grandeza y la potencia del espíritu. La esencia tan cerrada del universo no conserva fuerza capaz de resistir al valor de conocer; éste la obliga a desvelarse, a revelarle sus riquezas y a hacérselas gozar.

LA METAFÍSICA ANTIGUA

El perfil de la metafísica se obtiene por primera vez en Grecia, tras la rápida y deslumbrante maduración teórica que representan los llamados presocráticos. Poco después, en Aristóteles, aparece el proyecto de un saber sobre la totalidad de lo real. El concepto «totalidad de lo real» surge sobre un fondo preciso, que se ha ido desgajando poco a poco del pensamiento prefilosófico mediante conceptos densos, aunque parciales, de la totalidad. Combinando este conjunto de conceptos fundamentalmente aislados, Aristóteles trae consigo la idea de *episteme* o ciencia (como el saber evidente-transmisible) y la idea de lo que Fichte llamará mucho después teoría o doctrina de la ciencia (*Wissenchaftslehre*), aquí «sabiduría primera», cuyo rasgo primordial es considerar el ente como ente (ὄν ᾗ ὄν). A fuerza de repeticiones escolásticas y esotéricas, el ente como ente no parece decir mucho ni culminar de modo grandioso un salto intelectual tan llamativo como el que Platón y los preplatónicos consuman en poco más de dos siglos. No obstante, el ὄν ᾗ ὄν es ante todo *acto* —el Estagirita dice literalmente «energía»— y ser acto es ser por sí (χαθ’ αυτό) en vez de ser traslaticiamente (χαθ’ αναλογιαν). Ahora bien, ser por sí o fundarse es lo que Aristóteles percibe y define como *ousía*, un abstracto de *ousas*, participio de *einai*[16].

Creemos llegar a un conocimiento cuando sabemos lo que es cada cosa, por ejemplo el hombre o el fuego, antes que su cualidad, su cantidad o su lugar [...]. En efecto, el objeto de todas las investigaciones actuales y pasadas está en qué sea lo que es (τί τό ὄν), lo cual conduce a preguntarse qué sea la substancia (τί ῇ όνσία)[17].

Pero la substancia *son* fundamentalmente los individuos, como aquello que soporta cualidades, cantidades y categorías. Aunque la substancia más noble sea el *theos*, el concepto de substancia constituye una determinación básicamente plural, cuyo contenido es la particularidad y la individualidad. De ahí que la teoría de la ciencia sea «teología», e inseparablemente «física».

Pura información, inteligencia pensándose en lo inteligible (*nous*) o más simplemente *bios theoretikós*, lo divino es un viviente que mueve del modo más interior o «perfecto», como mueve el deseo y como mueve logos al entendimiento, en la dialéctica de un qué y un quién persiguiéndose cada uno en el otro. Aristóteles despersonaliza por completo esa substancia, que acaba siendo ante todo algo con las características de un principio físico y su consiguiente especialización. El motor inmóvil está hecho de éter, que es la substancia fluida e ingrávida, el «quinto elemento» propugnado por el *De Coelo*[18]. A pesar de sus características especiales, no es un creador, como tampoco lo fuera el *nous* anaxagórico, sino un foco de discernimiento que precisa y delimita. Si el demiurgo platónico era un ser «bueno y sin envidia», empleado en hacer del mundo una obra de estética matemática[19], el *bios theoretikós* es solo un viviente «feliz» según la *Metafísica*, difundido por todo el cosmos. No se trata, como en Newton, de un Amo supremo —todo él voluntad—, sino de una *physis* que se autorregula, y que en su autarquía es finalidad inconsciente y espontánea[20]. Considerado desde esa perspectiva, Aristóteles está mucho

más cerca de la actitud contemporánea que todo el XVII y el XVIII europeos. Lo divino no es siquiera vagamente un «autor» como el del *Timeo*, sino un principio fluido y sutil de movimiento, un viviente al que no se atribuyen poderes ni propósitos de gobierno universal. En realidad, la Metafísica (1074 b) recomienda atender a una remota tradición superviviente a través de mitos, según la cual

> las substancias primeras son dioses, y lo divino abraza a la Naturaleza entera, Todo lo demás ha sido añadido más tarde […], para persuadir a la gente y para servir a las leyes y al interés común […], pero esa información es uno de los restos que han sobrenadado al naufragio de la sabiduría antigua.

Es el mismo criterio que Spinoza defenderá dos milenios más tarde, con la importante diferencia de que las substancias primeras de Aristóteles son sencillamente los individuos físicos, *todos* ellos, mientras en el spinozismo el individuo constituye solo un modo o afección de una substancia absolutamente infinita.

Si volvemos a la determinación de ser *acto*, propia de los seres o entes, veremos que allí se encierra una certeza metafísica. Las cosas existen cambiando, y esa alteración no es ni una ilusión de la *doxa* irracional (eleáticos) ni una pasajera cárcel corpórea para las almas (pitagóricos). Verdaderamente no hacen más que cambiar, pero ese cambio obedece a lo que verdaderamente son. «El hecho de ser movidos solo acontece a los seres cuando es acorde con su concepto»[21]. Y lo acorde con su concepto, a nivel cosmológico, es una *evolución*: «De modo general, es visible que lo engendrado resulta imperfecto y se encamina hacia su principio; por consiguiente, lo último según la generación ha de ser lo primero según la naturaleza»[22]. De hecho, el concepto de substancia lleva implícito un cambio de orientación evolutiva, tal como el concepto de la idea lleva implícito un cambio en la dirección emanativa, inversa, que cristalizará andando el tiempo en la filosofía hermética y neo-

platónica. A nuestros efectos presentes, la coincidencia de alteración y realización, de movimiento eterno y cumplimiento de fines inmanentes, determina que el objeto de la filosofía en sentido estricto sea la actividad antes que los hechos, y la naturaleza real física, antes que la *idea*, Estas precisiones son destacadas insistentemente en la *Metafísica* al hacer un resumen del pensamiento griego previo, en particular al tomar partido contra el pitagorismo y su variante platónica.

Mirándola de cerca, la doctrina de la ciencia que son los textos luego denominados *Metafísica* tiene como uno de sus propósitos nucleares salir al paso de lo que su autor consideraba una reclusión en lo abstracto y supramundano; esto es: evitar una «metafísica» en sentido escolástico literal (como el pitagorismo de Platón), donde la verdad es la idea trascendente y el cosmos físico constituye una reproducción de modelos sin soporte concreto. La expresión impecable de esa ausencia de substancia es cierto parlamento en uno de los diálogos platónicos más densos:

> —Si el Uno no participa, pues, del tiempo en modo alguno, antes no acontecía, ni aconteció, ni fue; ahora no ha acontecido, ni acontece, ni es; luego no acontecerá, ni habrá acontecido, ni será. —Verdaderamente (*alethéstata*).
>
> —Ahora bien, ¿hay otros modos de participar en la substancia que éstos?
>
> —No los hay.
>
> —El Uno entonces ¿tiene parte en la substancia?
>
> —No, según parece[23].

Para Aristóteles, en cambio, el objeto de toda ciencia pasada y actual es qué sea la substancia, y su camino una descripción radical de la *empirie* llevada a la coherencia conceptual como discurso del realismo. La respuesta realista —que la posteridad va a llamar «metafísica»— a esta pregunta por la substancia suscita cuatro conceptos de incomparable trascendencia para la historia del saber: individuo, género, materia y forma. Como «substrato real y determinado» la *ousía* alberga esas cua-

tro nociones, y cada una expresa un lado de su contenido. El individuo constituye la primera o inmediata, y con individuo se alude al «todo concreto» (*synolon*) que permanece como uno absolutamente definido y separado de lo demás, no ya carne y hueso, sino *cierto tipo* de carne y hueso, y en este sentido la substancia es pluralidad ilimitada[24]. Los géneros y especies son también substancias, aunque mediadas o segundas, que —como las ideas platónicas— necesitan hallarse suplementadas por sus miembros individuales, no concibiéndose por sí mismas. El tercer lado es la substancia como potencialidad, *subjectum omnium mutationum* respecto del cual las substancias primeras y segundas resultan ser fenómenos, y en esa medida es materia (*hylé*)[25], concibiéndose con esto lo que persiste en tanto que determinable. Es propio de la materia aristotélica ser siempre relativa: la arcilla es la materia de los ladrillos, que son la materia del albañil y así sucesivamente, hasta llegar a esta o aquella casa. Como esa determinabilidad no contiene la acción de definirse, representa una substancia sin substancia. Se trata de saber por qué una materia es tal o cual individuo, y es esto —la forma (*morphé, eidos*)— aquello que constituye la substancia en su verdadero concepto: «un principio de unión» comparable al vaso que recibe vino distinto cada día, de acuerdo con el símil de uno de los comentadores antiguos[26].

De los cuatro lados que generan su concepto, solo uno expresa perfectamente la substancialidad. El individuo o compuesto hilemórfico posee en grado máximo el estado separado y vuelto sobre sí de las substancias; pero es también aquello que no constituye un objeto adecuado de conocimiento por su comprensión infinita y su extensión mínima, siendo así solo un caso o accidente singular. El universal adolece como substancia del defecto inverso, que es obtener su existencia a través de otra cosa, careciendo de la realidad «separada» exigible a lo substancial. Por su parte, la materia es sujeto (*hypokeí-*

menon) en grado eminente, y en esa medida es substancia, pero substancia indeterminada o solo en potencia, que sirve como soporte del cambio y aguarda «esa especie de *physis* que no es un elemento material, sino un principio formal»[27].

La clave para captar el concepto de substancia es entonces definir lo que Aristóteles entendía por «forma», que queda velado por nociones triviales como el aspecto o la imagen. Llamada en alguna ocasión «meta del devenir», forma debe entenderse como lo que hoy llamamos contenido de información en un sistema, esto es, como aquella estructura que se mantiene vigente mientras una materia va renovándose. En ese sentido, la forma de una célula viva es aquel orden específico que produce su definición, lo que con el curso de los siglos ha venido en llamarse código y programa, y es a esa luz como cobra sentido el concepto «realista» de la materia aristotélica, siempre relativa, donde no hay espíritus y materias, sino seres que son materias unos *de* otros. Como substancias inmediatas o «primeras» los cuerpos físicos solo difieren en *grado* de información; la piedra inerte y el éter intelectual son los extremos de un continuo: colmada la primera de indefinición y fluidamente definidor el último, potencia casi por completo lo uno y acción absoluta lo otro. La forma constituye el «acto» de la materia. La forma pura es energía, la potencia pura es materia, pero no hay hiato entre la pasividad y la actividad. Eso precisamente constituye la tensión interna (lo que llamará Bergson mucho más tarde *durée*) del reino físico en general, donde no caben substancias sin determinación ni determinaciones sin substancia. Como principio formal, energía significa acción de definir, que a su vez representa la puesta en fines de una existencia, la producción de orden.

LA METAFÍSICA MODERNA

A la pregunta sobre lo que es, Aristóteles ha respondido con una pluralidad ilimitada de substancias particulares que son los «unos» físicos. Físico, espiritual y viviente son aún la misma cosa. La visión resultante, oscurecida de modo adicional por el defectuoso estado de conservación del *Corpus* aguarda un milenio sin interpretación filosófica propiamente dicha —si exceptuamos a Alejandro de Afrodisia—, hasta que Averroes y los escolásticos encuentren en él al Filósofo. Tomás de Aquino, el más capaz de los comentadores, no puede evitar hallarse comprometido con un espíritu radicalmente distinto; por una parte tiende hacia cualquier afirmación de seres trascendentes al reino físico; por otra, está vinculado a un concepto tan extraño a Aristóteles como el de creación.

Lo nuevo propiamente es el sujeto «personal», la *persona* romana, que designa al individuo desde una perspectiva ajena a la griega, y expone la general reconversión del ciudadano en súbdito operada por el espíritu de Roma. La totalidad concreta que Aristóteles llama *synolon*, compuesto o individuo, es absorbida por las máscaras del actor y los papeles teatrales, llamados en latín *personae*[28]. De hecho, *personatus* significa enmascarado, engañoso, falso, y en el origen de que lo individual pase a ser personal está el tránsito de hombres que participan activamente en la vida pública al átomo privado, reconocido exclusivamente como propietario. Ese átomo solo existe en cuanto detenta derechos sobre cosas externas, como persona *jurídica*, y la ilimitada arbitrariedad con la cual dispone de su peculio quiere compensar la absoluta arbitrariedad con la cual dispone el Imperio de él. Cuando la miseria interior del romano impulse a abrazar una salvación por la pura fe será lo divino, dios mismo, quien se presente como persona y retraduzca la máscara a faz suprasensible. La condición de todo ello es una condena espiritual del reino físico, un redescubrimiento del dualismo platónico.

Aquello que asombra desde el siglo I en adelante no es la inmanencia del movimiento, sino que haya algo en vez de nada, que exista un mundo. Las *ousías* pasan a ser *cre*aturas, inaugurando lo que Zubiri llamó «horizonte de la nihilidad». En Heráclito el cosmos era «polvo esparcido al azar, supremamente bello»[29]. Ahora lo que se ve allí es un Dominus invisible que puede decretar la desaparición del gran teatro, que decretó su comienzo y que trasciende en general. La visión cristiana parte de la providencia y de la destructibilidad, ahonda en el *simulacro*. El Aquiles homérico prefiere ser siervo de un amo sin recursos que reinar entre los muertos, mientras la cristiandad eleva oraciones pidiendo el fin del mundo físico. Lo correcto para el cristiano es querer morir, odiar genéricamente el «más acá», y si el suicidio se prohíbe no es porque la vida terrenal tenga algún valor en sí, sino porque la existencia de cada fiel no es suya; ofrecerla en cualquier ara distinta del martirio por la fe equivale a una apropiación indebida. Es la problemática de la conciencia desventurada, oscilante entre el horror a la vida y el horror a la muerte, que «muere porque no muere», pero al mismo tiempo se aferra patéticamente a la existencia despreciada.

Con Böhme y Descartes se producen las primeras manifestaciones de una metafísica del yo. En el cartesianismo la concepción platonizante de la forma produce ya un concepto de la materia como *res extensa*, esto es, como cosa determinada en sí y no como algo relativo que recibe o alberga alguna información, lo cual implica a su vez la escisión entre el pensamiento y lo físico evitada por el saber aristotélico. Para Aristóteles el cuerpo era «el objeto espacial perfecto», porque «tan solo él viene definido por las tres dimensiones»[30]. En Descartes el cuerpo se plantea como puro *espacio* para una geometría, y poco después —en Newton— como masa inerte. Es entonces cuando Locke declara que no hay noción clara de substan-

cia; que las cosas deben tener una «constitución íntima» y que —como sucederá más tarde con los *noúmenos* kantianos— procede a la vez a afirmar la existencia de cosa semejante y su radical incognoscibilidad[31]. Sus contemporáneos Spinoza y Leibniz piensan lo contrario, pero el tiempo prepara el concepto de la conciencia de sí como nuevo principio apodíctico. Ahora lo único concebible como concreto y general a la vez es el sujeto, y a título de sujeto está la «persona».

Como ya vimos, sujeto viene de *sub-jectum*, lo que yace debajo, que traduce hypokeímenon, cuyo significado es el mismo: lo que está como fundamento, subyaciendo. En Aristóteles sujeto era cualquier substancia «primera», entendiendo por tal cualquier materia informada y, por tanto, un contenido concreto, individual; su realismo partía de la intuición sensible, y se apoyaba firmemente en una substancia múltiple y finita. Lo mediado por la razón es esa multiplicidad de *objetos*, cuya característica principal y común consiste en dos rasgos esenciales: a) no tener contrario, esto es, darse como tales objetos precisos o darse su privación (στέρησις) admitir determinaciones contradictorias. Originalmente, la lógica se descubre y desarrolla sobre este *subjectum* puramente objetivo, que gracias a ella adviene a su concepto.

La inversión del planteamiento se percibe ya en la obra de Galileo. Hay allí una purificación del cuerpo, donde en vez del objeto determinado se capta su determinación ideal y nada más. *Movile* [...] *mente concipio omni secluso impedimento*, afirman los *Discorsi*. Gracias a ello podrá establecerse el principio de inercia, que toma por contenido la substancia abstracta, el «cuerpo donde se ha abolido todo obstáculo». Este cuerpo en el vacío significa no ese cuerpo concreto que al desplazarse tropieza con los otros y se mueve en el aire común, poblado de elementos, sino el cuerpo *ideal* en una situación *ideal* igualmente. Aleccionado por una bien aprovechada instrucción je-

suítica, cuyo fondo es la interpretación del aristotelismo (medieval) en Suárez, Descartes elevará la idealidad del cuerpo a principio yoico. En las *Regulae ad directionem ingenii* se consuma el paso de una ontología basada en un principio nuevo que, sin embargo, se coordina con la reflexión precedente[32].

Cuando, a una generación de distancia de Galileo, Descartes propone la máxima *cogito ergo sum*, sus contemporáneos cubren todavía con *objectum* lo que hoy llamaríamos aspecto subjetivo de la cosa, y reservan la expresión *subjectum* para lo substancial que hoy llamaríamos aspecto objetivo en el conocimiento[33]. Sin embargo, Aristóteles lleva siglos siendo adaptado por el dogma cristiano, y las mentes renacentistas se vuelven cada vez más hacia el platonismo. *Sum, cogito*, son dos verbos en primera persona. Su sujeto común es *ego*. Puesto que solo la *cogitatio* es segura y simple como certeza, su sujeto es *el* sujeto. Esto quiere decir que el soporte de las (cambiantes) determinaciones no es —como hasta entonces— la materia, ni las substancias concretas o físicas, sino el *ego*. Lo que subyace, el fundamento, no son los cuerpos organizados en especies y géneros, sino la realidad «yo pienso». El sujeto es un yo.

Por lo mismo, aquello que el yo tiene de pronombre para un determinado ser físico queda en suspenso. El ego no es —como hasta entonces— un conjunto singular de efectos y pasiones (un compuesto de materia y forma), y aparece más bien a la manera del móvil galileano, *secluso omni impedimento*, ideal y abstracto. El hallazgo de este principio representa un bálsamo para el escepticismo de la época, asumido con grandeza por pensadores como Montaigne y Sánchez[34].

Hará falta llegar a la epistemología como doctrina de las condiciones trascendentales en el conocimiento para medir la transformación producida. El paso gestado desde la *personalización* del individuo se hace entonces manifiesto de modo glo-

bal: la forma de «objetivar» un saber será discernir en él las formas que le impone el «yo pienso», las categorías allí vigentes, que pueden deducirse como principios del entendimiento. Todo lo previamente objetivo pasa a estar en el yo, todo lo subjetivo se convierte en objetividad. Kant, que ha llevado el peso de esta transición, autocensura las últimas consecuencias de su pensamiento. Si en Newton el exceso del espacio sobre la materia reflejaba la sobreabundancia y la superioridad del Dominus incorpóreo sobre lo inerte, en Kant el *noúmeno* constituirá una especie de reducto de la libertad divina, que preserva la diferencia entre el yo finito y las substancias.

Kant

La doctrina del *Schematismus* ocupa en la filosofía kantiana el mismo lugar que desempeñaba en la filosofía de Descartes la doctrina de los llamados espíritus animales y la glándula pineal. Nacida sobre la escisión entre *res extensa* y *res pensante*, la metafísica cartesiana necesita un punto de contacto que explique enigmas surgidos de esa división y, en particular, la conducta de los seres vivos, que parecen decidir con su res pensante movimientos de su *res* extensa[35]. En el kantismo la escisión corresponde a lo sensible y lo inteligible, siendo preciso explicar el procedimiento en cuya virtud «los conceptos pueden referirse a objetos». El *schema* no es el modo de acceder una impresión a su concepto, sino, a la inversa, el modo de proporcionarse un concepto su imagen. El recurso que permite esto es la vieja (φαντασία del *De Anima* aristotélico, convertida en «imaginación trascendental». La imaginación no es sensación y, por tanto, no es *afección* de lo real mismo, pero se las ingenia para producir esa apariencia. La estructura de semejante facultad no merece, según Kant, «demorarnos en un largo y tedioso análisis»[36], y por otra

parte su operación «es un arte escondido en las profundidades del alma humana»[37]. Como sabemos, la solución consistirá en vincular los conceptos puros con el tiempo[38]. El tiempo es el esquema que permitirá la «subsunción» de los fenómenos bajo categorías. Conviene por eso matizar aquella naturaleza «sintética» de la imaginación, que proporciona al entendimiento un mundo sensible acorde con sus categorías. Vemos de inmediato que *sensible* se está diciendo aquí como ropaje o aderezo de los conceptos puros y, por tanto, no como lo sensible de una alteridad real. En su círculo solipsista, el entendimiento se relaciona con el mundo físico determinando sus propias condiciones como entendimiento. La substancia, por ejemplo, es el esquema de la permanencia en *el* tiempo, la facticidad (*Wirklichkeit*) el esquema de la existencia en *un* tiempo, y la necesidad el esquema de una existencia en *todo* tiempo.

Sucede así que la conexión entre conceptos y objetos es cumplida borrando a estos últimos de la realidad, tal como en Descartes el influjo del alma sobre los inertes espíritus animales se lograba suponiendo que podría afectarse su curso sin afectar su cantidad de movimiento. De hecho, no solo se borra de la realidad al objeto, sino a la realidad misma, que en cuanto «permanencia de lo real (*das Realen*) en el tiempo» no es ubicua causa de sí y queda circunscrita al esquema de lo fáctico. La mezcla de sutileza y limitación del punto de vista trascendental se muestra en el conato de distinguir entre facticidad y realidad, tal como aparece en la Analítica de los principios (Lib. II, secc. 3) de la *Crítica de la razón pura*, a propósito de la diferencia entre magnitud extensiva y magnitud intensiva. Para Kant, son cuantos extensivos aquellas magnitudes donde la representación de las partes hace posible la del todo, que es así una «síntesis sucesiva», como acontece con la masa, la extensión, el tiempo, etcétera. Son cantidades intensivas, en cambio, aquellas que representan *grados* y donde el todo prece-

de a la parte, como acontece con la densidad, la presión, la profundidad, etcétera. La magnitud extensiva constituye el cuanto en sentido estricto, la inmediata continuidad del número, mientras la intensiva —igualmente continua— es una cantidad *cualitativa*; conserva la magnitud, pero su acumulación se ha convertido en grado, en totalidad precisada. La magnitud extensiva es propia y simplemente *quantum*, mientras la intensiva es un *quid*, un «qué» donde ese monto abstracto ha devenido cualidad sin perder la precisión inicial de pluralismo.

Lo más llamativo de esta distinción es que la magnitud extensiva corresponde, según Kant, a los «axiomas de la intuición», y la intensiva a las «anticipaciones de la percepción». Dada la posición respectiva de intuir y percibir en la «arquitectónica» del entendimiento, podemos sacar en conclusión que toda existencia es una magnitud abstracta como mera intuición, y que toda realidad percibida contiene un *grado* de existencia. Apoya esto que la intuición pura se refiera a entes solo formales e imperceptibles en sí —como el espacio y el tiempo—, siendo en esa medida indiferente a la cualidad, y determinándose solo como concreción de lo abstracto o magnitud. Su ámbito es así la existencia (*Dasein*), que también cabe llamar facticidad (*Wirklichkeit*). Pero determinada como *perceptio* la intuición expone algo más, una totalidad inmanente que se gradúa. Esto sería la realidad (*Realität*), donde la materia no contiene solo una cantidad, sino una cantidad de cualidad[39], un ente «objetivo» en sentido propio que no proviene de agregación y que, por el contrario, se diversifica a partir de una unidad original. Con todo, esta interesante distinción entre *Wirklichkeit* y *Realität* queda en estado germinal, cuando no contradicha expresamente por otras partes de la Crítica[40].

Desde el momento actual, y fundamentalmente desde la crítica de la *Crítica* que son el pensamiento de Bergson y del

Zubiri tardío, parece procedente afirmar la autonomía de la objetividad física o, cosa idéntica, la autonomía de lo real. «Lo inteligido no es una parte física de la inteligencia, pero el acto mismo de inteligir es algo físico. Lo "físico" se contrapone a lo "intencional"»[41]. La filosofía kantiana se inaugura de modo explícito[42] como escudo de la moralidad y la religión, y precisamente por el camino de «frenar» y «controlar» la libertad de especulación. En efecto, el kantismo presenta como finitud de la razón una dependencia de la sensibilidad, para a continuación declarar que la sensibilidad es el resultado del entendimiento. En el universo de la primera *Crítica* no hay jamás algo que se dé con una configuración suya, que simplemente sea intuido en su actividad, porque —parafraseando a Rilke— el sujeto tiene los ojos vueltos hacia dentro, colocados como trampas alrededor de la salida.

No hay inconveniente alguno en reconocer que toda presencia pertenece a la sensibilidad. Pero sí en que la sensibilidad pertenezca al entendimiento trascendental. Esto implica abolir toda receptividad, toda afección propiamente dicha, y es lo que conduce a la primera tesis discutible: que la sensibilidad sea *forma*. La sensibilidad no es un molde que determine en cuanto al aspecto (*eidos*) una materia, un caos o un vacío; la sensibilidad determina la presencia, aunque no como su género o su forma ideal, sino como contenido. Poner todo el énfasis en la sensibilidad como principio formal es suprimir pura y simplemente toda sensibilidad, cambiar su fuerza por la injerencia de un observador «trascendental», que en definitiva nada puede observar sino sus hábitos de observación. Aunque como propedéutica la *Crítica de la razón* pura no tenga parangón histórico, incurre en el círculo vicioso de extralimitar algo (en este caso, el entendimiento) para moderar luego la extralimitación, pero dejando subsistente el principio del extralimitarse como diferencia entre intuición y concepto. Parece

que hay en un lado la receptividad de la intuición y en el otro la construcción del concepto, solo que esa receptividad no es realmente la recepción de cosa o actividad alguna. No se llama sensación porque un contenido la *afecte*, sino porque es un «hecho» que comprende una «multiplicidad»; al ir en busca de la diversidad justificativa de eso múltiple el lector de Kant descubre que tampoco hay nada preciso en tal dirección, que la multitud es solo la forma pura «tiempo» aplicada a la sensibilidad.

No otro es el motivo de que en las imágenes del filósofo trascendental se perciba siempre mucho más de lo que se ve. Me refiero al descubrimiento —tan utilizado luego por Husserl— del objeto como conjunto *implícito*: el árbol que veo «íntegro» aunque ciertas partes resulten invisibles desde cualquier posición. En esa nivelación de lo efectivamente visto con lo anticipado —que Bergson llamará «espacialización»— el filósofo trascendental ve del mismo modo lo que está ante el sentido y lo que no, porque en definitiva todo es cosa prevista. De semejante restricción en la sensibilidad deriva la proposición aprendida de Hume, teórico del hábito como fuente del sentido: el «enlace» de las impresiones no se halla dado en ninguna impresión. Evidentemente, si las impresiones son anticipaciones, lo que unifica en cierto objeto preciso una pluralidad de actos es por fuerza algo exterior a él. Por eso cabe decir que es lo mismo enlace de las impresiones y referencia a un objeto; como los objetos son impresiones reunidas, enlazar «según regla» o entender es indicar un objeto, y de ello se extrae como consecuencia que no hay objeto sin concepto. Sin embargo, físicamente, el hecho de no haber objeto sin concepto significa algo distinto: el objeto expone el ejercicio de una acción que, coincidiendo enteramente con el despliegue de cierto contenido, es idéntica a su concebirse. Para el kantismo, en cambio, significa que sin tracción o referencia a una

forma pura no hay concreción; o, si se prefiere, que toda concreción en la presencia proviene de asociaciones verificadas por un observador trascendental.

Lo que este idealismo demuestra inequívocamente es la insuficiencia de la «sensación» para explicar nuestra idea del mundo; la necesidad de contar con aquello que desde los griegos se denomina imaginación (φαντασία) y razón. Por lo mismo, los objetos conocidos no son independientes del conocimiento como principio formal, pero en modo alguno pueden considerarse productos de ese principio tan solo, salvo en el preciso caso de lo que Kant llamaba ilusión (*Schein*). Ante esa circunstancia caben dos alternativas. Una, que es la kantiana, consiste en estudiar las condiciones *a priori* de posibilidad y no salir del terreno crítico, donde la metafísica encuentra un refugio ante ataques provenientes de la física y las demás *Naturwissenchaften*; otra, que es la de las ciencias y la filosofía en sentido tradicional, consiste en buscar y definir las estructuras objetivas, la información vigente en los conceptos o fenómenos, procurando evitar con recursos adecuados a cada caso las aberraciones suscitadas por la posición misma de un observador *físico*; así acontece, por ejemplo, con la teoría de la relatividad o el principio de indeterminación postulado por la mecánica cuántica, donde no se parte de abstracciones como un tiempo y un espacio absolutos, sino de premisas concretas como la velocidad de la luz, la intensidad de un campo o la unidad de energía y masa[43].

Los herederos de Kant

Como contraprestación por su hallazgo del *a priori*, la filosofía trascendental debe escindir lo objetivo en dos esferas. La primera es la objetividad del sujeto, la segunda es el objeto como cosa en

sí, incognoscible por definición en cuanto no puede considerarse síntesis de relaciones, y lo que no sea relación queda como simple quimera. El resultado inmediato es un corte entre lógica y ontología, contra el que reaccionarán vivamente los herederos del idealismo crítico —Fichte, Schelling, Hegel—, considerando insostenible el concepto de noúmeno e inconsecuente la cesura impuesta entre sujeto y objeto. En efecto, la pieza maestra de la *Crítica* era la apercepción como «unidad objetiva de la autoconciencia», que originalmente fundía ambos lados del conocimiento. Los epígonos kantianos van a partir de esa síntesis original de la apercepción, desarrollando en su integridad el sistema de las consecuencias aparejadas a la metafísica del sujeto.

Primero hay el énfasis fichteano en un yo absoluto equiparado —discutiblemente— a la substancia de Spinoza; luego vienen los esfuerzos de Schelling por describir la Naturaleza como odisea del Espíritu —en el marco de una filosofía de la «afirmación»— y, finalmente, la grandiosa síntesis de la metafísica occidental que es Hegel, cuya obra reúne lo esencial de Aristóteles, el espíritu del cristianismo y el de la filosofía crítica. La obra de estos pensadores es, a grandes rasgos, una transformación del *ser* en *hacer* y, por lo mismo, una teoría de la acción. Este tratado quiere, sin embargo, mostrar que esa teoría de la acción acaba siendo una teoría de acción subjetiva, una doctrina de lo absoluto como identidad dentro de la contradicción, y no una teoría de lo absoluto como pluralidad y diferencia. El móvil último es siempre la reflexión, y la actividad obedece a una dinámica identificativa. En el capítulo VIII de la *Fenomenología*, que prepara el salto a la nueva dimensión de la *Lógica*, Hegel afirma como «meta» única del espíritu «saberse a sí mismo» y en el último capítulo de la *Lógica* define la idea infinita por «su propio absoluto conocimiento de sí».

El gran cambio que el llamado idealismo introduce a la hora de pensar lo absoluto es concebir allí no solo el yo = yo,

sino el proceso de alienación (*Entäusserung*, en términos fichteanos), por virtud del cual esa simple identidad consigo mismo se pierde y debe iniciar el proceso de su recuperación. Es oportuno por eso distinguir en la filosofía del sujeto dos aspectos. En un lado está lo que el sujeto tiene de acción frente a la «pasividad» del objeto, y en este sentido la subjetividad del ser significa sencillamente su carácter de hacer (*Tathandlung*) opuesto a su carácter de hecho (*Tatsache*). Por el otro lado subjetivismo significa ver como corazón de lo que es un impulso a la identidad, un saberse reflexivo que se mueve de modo análogo al yo humano, y persigue el reconocimiento de un modo u otro.

Para Hegel, lo específico de la idea es ser esencialmente *proceso*, porque su «identidad» solo es libre siendo «negatividad absoluta». La negatividad que recorre el sistema hegeliano «mediando» todo lo «inmediato» es un modo profundo de expresar la asunción de la actividad por los actos, una manera de descubrir la Tathandlung viviente, que deshace la ilusión del devenir como condición extraña al contenido más propio de lo real. Dado que la idea es proceso, toda definición de lo absoluto es «falsa» y expresa una identidad «abstracta» que se mantiene «en reposo». En esa misma medida es preciso atestiguar el carácter subjetivo de la idea, y a esos efectos no hay texto más revelador que el comentario al epígrafe 215 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*:

> Lo infinito trasciende lo finito, el pensamiento trasciende el ser, la subjetividad trasciende la objetividad. La unidad de la Idea es subjetividad, pensamiento, infinitud, y debe distinguirse esencialmente de la idea como *substancia*.

Lo absoluto no es entonces el ejercicio de una acción que se particulariza en indefinidos modos —como en Bruno, Spinoza o Leibniz—, sino una acción que extrañándose de sí en esos indefinidos modos vuelve al término sobre su propio fondo y se reconoce precisamente como subjetividad[44]. La vida natu-

ral no proporciona esa *reflexión* del espíritu en el espíritu, ni parece en general vocada a cosa distinta de la pura *flexión*. La vocación del acto a la mismidad que es el *Geist* sella la producción como producción del propio concebirse concibiendo, donde se suspende el vacío suscitado por la pura acción. Como re-flejo y re-producción, el espíritu y el género viviente tienen la estructura de la idea en sentido platónico: sustantivación de la determinación pura que aparece como recuerdo de sí en lo determinado, a lo cual corresponde al carácter de un ejemplar (del género), una imagen (del espíritu) o una copia (de la idea). El conflicto o la oposición real se verifica entre algo que se niega o «resiste» al ser reflexivo —la objetividad —, y el ser reflexivo mismo o sujeto, cuando lo primero se capta como «flexión» del ser reflexivo antes de rebotar en su reflejo.

De ahí los múltiples textos de Hegel en los cuales constata que el concepto atraviesa y «penetra» la objetividad tan pronto como logra superar su «mala» subjetividad, que es el psicologismo. En la dimensión del conocimiento que sucede a la dimensión de la vida acontece en principio lo contrario. La subjetividad abstracta del género (humano) debe objetivarse, llenarse de mundo y cancelar su conciencia de sí como actividad formal ubicua. Pero inmediatamente después se verifica la *Aufhebung* de la idea de la verdad por la idea del bien, que es otra forma de describir la apropiación del yo teórico fichteano por el yo práctico[45], la «voluntad». A pesar de todas sus críticas al idealismo subjetivo, el sistema hegeliano hace sinónimas las expresiones yo y *ser por sí*, y en la transición desde el segundo al tercer momento del método queda enteramente manifiesto. El término del segundo momento —la teoría de la esencia— es la substancia de Spinoza, pero ella es solo «necesidad» y no «libertad», solo ser y no sujeto. Es entonces cuando la *Enciclopedia* afirma que «esa liberación se llama Yo mientras se consi-

dera existiendo para sí, y *espíritu* libre desarrollada en su totalidad»[46]. El resultado último constituye «la simple *relación consigo mismo*, que es el *ser*»[47], y el titánico esfuerzo de la lógica especulativa hegeliana consiste en ir consolidando el principio de identidad dentro de la continua contradicción inherente al hecho de ser ante todo *proceso*. El proceso que es la acción queda reducido así a una reflexión, y el «método» no pasa de ser un tránsito en dos tiempos: de la irreflexión a la reflexión exterior, y de la reflexión exterior a la reflexión interior.

LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

En la herencia de Hegel queda su maravillosa capacidad para captar la dinámica del pensamiento, aquella viveza que en él cobra cualquier concepto, o el hecho de que sean las cosas mismas quienes parecen exponerse desde sí en vez de ser ofrecidas en el destello unilateral de cierto aserto. Treinta años después de morir su noción más fértil al nivel popular —la de «espíritu objetivo», adoptada sin reservas por Comte— significa nación, clase o Estado. Lo que ese *Volkgeist* tenía de idea absoluta se presenta casi de seguido como misticismo infundado, mundo cabeza abajo e ilusión metafísica. La pleamar de lo positivo, uno de cuyos ingredientes principales es el constructivismo marxista, enfatiza aún más la subjetividad del pensamiento, sensible ante todo a un proyecto de transformación técnica del mundo. Lo subjetivo se consolida así totalmente, hasta aquel punto donde comienza a declinar por su propio incondicionado imperio. El significado estrictamente «metafísico» de esa consolidación es que la *substantia mundi* se toma exclusivamente como fundamento (*hypokeímenon, subjectum*). Los límites del «fundamento» como expresión de lo real son precisamente los límites de la filosofía contemporánea.

Pero el fundamento de todo ya no es más que una creencia habitual implícita aquí y allá, y lo que se yergue en el horizonte inmediato es la muerte de Dios, el razonado irracionalismo de Schopenhauer, Nietzsche y Freud. Su verdad, atestiguada al nivel de la neurosis, son la angustia y la náusea. En ese horizonte de nihilidad pasiva se mueve el Espíritu exaltado a lo infinito por el siglo XIX. No es ya el sujeto substancial de los idealistas alemanes, sino lo subjetivo progresivamente desnudado de individuación y materia, que al «positivarse» progresa en su propia abstracción. Devenido toda realidad, el sujeto es la conciencia pura del fenomenólogo, el juego lingüístico de los analíticos, el *Dasein* que busca su «cura» en el *Sein*, el círculo vicioso de una voluntad de dominio o, simplemente, un animal enfermo, incapaz de coordinar exigencias pulsionales y sociales. Los estudios filosóficos en sentido tradicional quedan sometidos a la inspección desconfiada de escuelas corporativamente poderosas que ven en la historia de la metafísica una «superestructura ideológica», una forma de sublimación más o menos «neurótica» o un *corpus* «falto de sentido», que los guardianes de la sintaxis analítica promovida por Russell y el Círculo de Viena tratarán —infructuosamente— de sustituir mediante disciplinas «axiomáticas».

> Cuando digo que una cosa carece de sentido la excluyo del ámbito del lenguaje y, por ello, del mundo[48].

La primera cosa sin sentido es la *razón*, que no es mencionada una sola vez en el *Tractatus*, y a la que uno tras otro siguen todos los conceptos especulativos hasta desembocar en la inexistencia del propio sujeto[49]. Desde la escisión de lo lógico y lo físico —que es la lógica formal como disciplina— fluye la liquidación del objeto filosófico por excelencia, la *totalidad de lo real*. Existen los hechos, que son como son y suceden porque suceden, entendiendo por «como» una esencial casualidad, un poder ser así o de otro modo, sin fin o destinación aparen-

te, ya que el mundo es «una masa nebulosa envuelta por juegos lingüísticos particulares»[50]. Resulta entonces que de la voluntad como sujeto «no se puede hablar»[51], mientras la voluntad *als Phänomen* «solo interesa a la psicología», ciencia tan deseable como hasta hoy en condición de *nasciturus*. Está en la esencia del ánimo analítico-positivo abolir la dimensión de asombro aparejada al conocimiento, reducir toda realidad a facticidad[52] y corregir de raíz cualesquiera afanes filosóficos[53]. El espíritu de los lógicos matemáticos, que en principio llegaba a la filosofía para rescatarla del yugo teológico y metafísico, trajo de hecho la metafísica de entendimiento ligada al empirismo inglés, primer ensayo de retener la substancia elevándola a incógnita. Cuando la lógica formal fuerza las estancias de una especulación en avanzado estado de ruina, lo que propugna no es un concepto de la experiencia como experiencia de una realidad concreta, sino un orden que confirma la abstracción del objeto físico[54]. Disociada en coseidad de los hechos y necesidad de los principios abstractos, la substancia en cuanto tal carece de experiencia alguna. No significa realidad, sino esquema de la permanencia en el tiempo, y en esa medida carece total y perfectamente de sentido.

Como reacción ante el anonadamiento de la filosofía —y también como «positivismo absoluto»— surgió la propuesta husserliana, que con su reducción fenomenológica creía hallar un reino de esencias puras, gracias al cual la filosofía aspiraba a considerarse otra vez *strege Wissenchaft*[55], ciencia exacta. La orientación inicial de Husserl —en la primera edición de las *Investigaciones lógicas*— va en la dirección de descubrir precisamente la inesencialidad del sujeto para la constitución del sentido[56]. Sin embargo, eso desbordaba completamente los fines renovadores aunque tradicionales y académicos de la fenomenología, y caía de lleno sobre el más ontológico de los problemas. Consciente de ello, Husserl introduce una nota en la se-

gunda edición donde dice que: «con el tiempo he aprendido a encontrar el yo primitivo, o mejor he aprendido que en la pura aprehensión de lo dado no era preciso dejarse retener por miedo a los excesos de la metafísica del yo». En *Ideas I*, y a título de «posición provisional», Husserl se enfrenta como de pasada al problema de combinar el «flujo de la conciencia pura» con un sujeto que no sucumbe a la puesta entre paréntesis del mundo[57]. El requisito de esa transacción es, desde luego, que «queden fuera de circuito el hombre como ser natural y todo ser animado».

Lo que finalmente se obtiene es una egología trascendental, una idea de la filosofía como vida absoluta del yo, que hallará su crítica y su más consecuente prosecución en Sartre. *La trascendencia del ego* (1934) y *El ser y la nada* (1943) son el esfuerzo por consolidar la conciencia como realidad absoluta, corrigiendo el privilegio otorgado por Husserl al yo y oponiendo al dilema substancia-sujeto una conciencia impersonal y a la vez asubstancial[58], que no sin fundamento se denomina «conciencia irreflejada». Muy lógicamente, Sartre considera que el «yo pienso» cartesiano, kantiano y husserliano no puede esquivar la puesta fuera de circuito impuesta a todo lo mundano por el «método» fenomenológico, y que el *ego* es posibilitado por la unidad sintética de las representaciones mismas, no a la inversa. Definida como «espontaneidad individuada e impersonal», la conciencia es «el existente absoluto a fuerza de inexistencia», una *causa sui* «cuya esencia implica la existencia». Pero coetánea y paralela a esa experiencia del absoluto asubstancial, pura transparencia, aparece la náusea como experiencia del objeto físico, que desde otro matiz constituye el teatro del absurdo, y desde otro la austera invocación a ser-para-la-muerte como testimonio de autenticidad moral. En cuanto momentos precisos dentro de una desustantivación del mundo, la analítica existencial y el atomismo lógico, la ontología

fenomenológica y el nihilismo pasivo se complementan puntualmente. Al mismo espíritu pertenecen el arte abstracto, el atonalismo musical, la literatura del delirio yoico, el desordenado ímpetu agresivo del surrealismo y, ante todo, el difundido culto a la vanguardia en general, donde la crueldad o el vacío se enfatizan y venden como manifestación de lo nuevo. Allí donde lo nuevo se torna gratificante para sus propugnadores y consumidores, cuando en y por sí no contiene otra realidad que un cambio (tan proclive a algo «mejor» como a algo «peor»), el propio hecho de su resonancia solo puede comprenderse como un velado, pero abrumador tedio ante el ahora y su inmediato ayer[59].

El primer hombre del siglo XX en darse cuenta de que se imponía una revisión en profundidad de la idea de *experiencia* fue quizá Bergson. Desde su tesis doctoral, el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* destacó la penuria de una filosofía donde se da por supuesto que el hombre está fuera de las cosas, y propuso la metafísica como medio para poseer absolutamente una realidad. La crítica de la «ilusión cinematográfica del movimiento», el concepto de tensión interna o *durée*, la verdad como carácter de una acción y simpatía o simbiosis con lo real —en vez de fosilizada *adecuatio*—, la noción de los hechos como «tendencias», el fenómeno de la *espacialización* que una y otra vez vela la naturaleza concreta del tiempo[60], son criterios no encasillables ya en el formalismo de la época. Reinterpretando los fundamentos de Kant, Bergson distingue el lenguaje necesariamente metafórico de la intuición (acto de penetrar en la fluencia de lo real) y el lenguaje simbólico de la inteligencia analítica (facultad mecanizadora y espacializadora). En su *Introducción a la metafísica*, recogida luego en El pensamiento y lo moviente, Bergson expone varias tesis renovadoras[61].

1. Hay una realidad exterior y, sin embargo, dada inmediatamente a nuestro espíritu [...].
2. Esta realidad es movilidad. No existen cosas hechas, sino cosas que se hacen; ni estados que se mantienen, sino solamente estados que cambian [...].
3. Toda realidad es, pues, tendencia, si se conviene en llamar tendencia a un cambio de dirección en el estado naciente.
4. Las dificultades inherentes a la metafísica [...] provienen en gran parte de aplicar al conocimiento desinteresado de lo real los procedimientos de los que nos servimos corrientemente con un fin de utilidad práctica [...]. Pretendemos reconstituir la realidad, que es tendencia y por consiguiente movilidad, con los preceptos y los conceptos que tienen por función la de inmovilizar [...].
5. Mas la verdad es que nuestro espíritu puede [...] instalarse en la realidad móvil, adoptar en ella la dirección que cambia sin cesar y captarla, en fin, intuitivamente. Así llegará a los conceptos fluidos, capaces de seguir la realidad en todas sus sinuosidades y adoptar el movimiento mismo de la vida interior de las cosas [...]. Filosofar consiste en invertir la dirección habitual del trabajo del pensamiento.
6. A esta inversión le debemos lo más grande que se ha hecho en las ciencias, así como todo lo que hay de visible en metafísica. La matemática moderna es precisamente un esfuerzo para sustituir lo que *está hecho* por lo que *se hace*, para seguir la generación de las magnitudes, para captar el movimiento, no ya desde fuera y en su resultado lato, sino desde dentro y en su tendencia a cambiar.

En esta línea se encauza también la obra de X. Zubiri, caracterizada —como la de Bergson— por un sostenido interés hacia los conceptos de la ciencia natural, armoniosamente combinado con una formación en historia de la metafísica y teología. Según

Zubiri, el criticismo quiere reducir la investigación filosófica a lo que *se puede* saber, prescindiendo con ello del único y permanente asunto del saber, que es el concepto de lo real[62]. La base de esos presupuestos es una extrañeza de sentir y conceptuar, afección e intelección, pero lo característico de esa diferencia en teoría irreductible es que ni la sensación ni la inteligencia hayan sido investigadas con rigor. Para Zubiri, el acto único que unas veces se presenta como inteligencia y otras como sentimiento es «la mera actualidad de lo real», entendiendo por actualidad no solo el cumplimiento de algo —en la línea aristotélica—, sino su hacerse presente mediato, como cuando existe realmente un cuerpo (digamos Urano) orbitando en torno al Sol y, además, aparece para nosotros «desde sí mismo».

Aunque la filosofía moderna ha hipostasiado el «darse cuenta» e identificado intelección y conciencia, la conciencia carece de sustantividad alguna; no hay actos de conciencia, sino actos conscientes. No hay por eso un darme-cuenta-*de*, sino un darme-cuenta-*en*. Estoy en la cosa, y la cosa está en mí: eso es «realidad»[63]. Si queremos llegar a lo físico es preciso cancelar teorización de la inteligencia y la sensación como facultades o potencias de un alma, sustituyéndola por un análisis preciso de su naturaleza en cuanto acciones de inteligir y sentir, donde vuelve a ser primordial el contenido en vez de las formas abstractas[64]. Manteniendo —dice Zubiri— que el contenido sensible algo *informe*, Kant cortó con lo concreto del sentir, que es la impresión, y al cortar con la impresión hubo de separar sensación e intelección, cuando el sentir es esencialmente inteligencia. De ahí que la crítica al solipsismo hecha por cualquier analítica (trascendental o lingüística) sea siempre insuficiente, dos medios (ideal y material, suprasensible y sensible), un medio interior-exterior que es el «campo de realidad». La verdadera diferencia se establece entre una realidad «en la percepción» junto a una realidad «allende la percep-

ción». Las cosas de una y otra zona son igualmente físicas, pero el expediente de considerar las cualidades como resultado de una imaginación subjetiva nunca logrará establecer correspondencia conceptos y sentido. No se trata, por eso, de que el color como cualidad sensible sea un *efecto* de ondas electromagnéticas de que el color *es* cierta onda en la percepción[65]. En cualquier caso, insiste Zubiri, lo real allende lo percibido no tiene más justificación que lo real percibido. La caída de los cuerpos puede obedecer a una imperceptible fuerza gravitatoria, pero sin que efectivamente cayesen la postulación de semejante agente resulta impensable.

Concluyendo, una filosofía de lo real necesita mantenerse fiel al concepto del ser sin permanencia que es la acción. Esto pasa por recobrar la filosofía primera, no menos que por hacer un pensamiento abierto a los conceptos surgidos con el desarrollo de las ciencias matemáticas. Es la tecnología quien ha cambiado y promete seguir cambiando el mundo, y es nuestro mundo lo que —en pensamientos— puede narrar la filosofía. Por otra parte, nada ha cambiado de lo profundo sino la *eternidad* y lo *reversible*, la idea del «ser». Prescindir de la tradición especulativa[66] parece tan inútil y peligroso para cualquier mentalidad dedicada a la ciencia físico-matemática como lo es prescindir de nociones como relatividad, entropía, inercia o principio de indeterminación a la hora de hacer metafísica. La tarea filosófica del presente es aceptar las consecuencias del cuadro general del universo que nos ofrecen las ciencias, la evolución de la metafísica y el espíritu concreto del hombre con temporáneo.

Lo absoluto como substancia lleva consigo una naturaleza sentida de ilimitados modos, cosa que determina un triple plano; la actividad es *ánimo* desde su determinación inmediata, *experiencia* desde su carácter inventivo o propiamente concep-

tual, y *objeto* desde la espontaneidad e independencia de sus conceptos. Animo, experiencia y objeto son los fenómenos de la acción[67], pero el hacerse fenómeno de la acción es al tiempo uno de sus poderes y lo dado como realidad. Cuando el principio de la existencia posee una determinación substancial, y no solo subjetiva, la relación del pensamiento para con lo físico deja de ser un esfuerzo por superar su extrañeza hacia la identidad y la reproducción ideal.

La substancia es primordialmente diferencia y pluralidad que se conserva unida como poder, lo cual significa que no se distingue de la naturaleza y —más aún— que esa naturaleza no tiene (en su infinita accidentalidad) verdadera excepción ni admite frontera alguna. Los cuerpos y las modalidades principales de su constitución no se distinguen en artificiales y naturales, sino según la medida de su *animación*, es decir, según esté más o menos asumida allí la actividad que los trae y extrae de la presencia. Por su parte, el punto de equilibrio para el concepto de la actividad es una comprensión del afinalismo como fin inmanente o natural.

La metafísica ha sido «ética» en Spinoza y «lógica» en Hegel. La síntesis de ambos cursos es evidentemente una fidelidad a cada uno, a la teoría de la expresión y a la teoría de la definición. Pero es una fidelidad que los comprende al mismo tiempo en el límite de su explicitud. Por eso mismo aparece como *física* o concepto de lo autoconstituido y sus constituciones, pero de tal manera que la física es el sistema de la lógica o el contenido viviente de su progresión. Siendo tal sistema es la idea de substancia emancipada de su identificación como idea, devuelta al estatuto de información presente en una materia.

Toda filosofía propiamente dicha nace de una metamorfosis en el contenido de la conciencia, y suspende el mundo «común». Así, cuando adviene la Idea, al final de la *Ciencia de la*

lógica hegeliana, el rasgo de esta transfiguración es que sucumbe «la apariencia de una variabilidad carente de fin». La visión que se alcanza en el realismo especulativo es precisamente una variabilidad. Una variabilidad misteriosa es la acción, y solo vela su experiencia el aspecto de una providencial fijeza.

Sección 1. La acción como el sí mismo, el sujeto

Preámbulo: El yo y la cosa

Es preciso conocer qué acontece, y es preciso también hallarse entonces en el elemento de la autoconciencia. Asumir lo primero (creer posible el conocimiento) solo supone que el deseo del saber no se descubre en la convención como en su fuente única. Lo segundo significa que esa verdad perseguida ha de producirse como experiencia narrable, y no como un dato externo o algo asegurado ya por cualquier autoridad ajena al sentir de todos y cada uno.

Lo inexcusable de ambas cosas es la contradicción entre imparcialidad y participación, sentido para lo extraño e introspección pura. De este conflicto extrae su vida el saber, y de su aceptación resulta un compromiso con la coherencia. Inmediatamente se ofrece como posibilidad autolimitarse, adoptar un punto de vista «crítico». Veamos esto.

En la autolimitación del «conocimiento» aparece la conciencia como presentarse de lo otro y, simultáneamente, como receptor de un sujeto. Hay una conciencia que, mediada por su propio percibir, contiene algo externo; hay no menos una conciencia que directamente se contiene como interioridad. Con todo, aunque lo exterior esté siempre mediado o filtrado por la percepción, es también lo más inmediato. De igual manera, la conciencia de la conciencia, el contenido interior previo a todo reconocimiento de un otro, requiere una

reflexión. En realidad, solo puede realizarse por el camino indirecto de retornar a sí después de ser ese interior el mero espejo de algo ajeno y reflejado.

Más allá y más acá de la inmediata alternancia en los límites hay algo común a la conciencia meramente receptiva y a la conciencia introspectiva. Eso común es que ambas son receptáculo de identidades particulares. Los contenidos de cualquier conciencia posible son tesis, cosas de índole muy diversa, pero que allí están puestas o *afirmadas*; lo que hay está en una determinación tética, y bien se trate del dolor, la falsedad o las evoluciones de una hormiga, el dolor, la falsedad o la hormiga son precisamente tales cosas y no otras, identidades particulares. Lo común es el sí mismo en lo que tiene de «sí» o contenido afirmativo general para cualquier algo.

De ello cabe inferir que la conciencia es la forma de la identidad en su aparecer natural. Toda conciencia será siempre conciencia de (un) sí, de una *posición*, lo cual puede asumirse como siendo conciencia de un pensante o conciencia de algo que se presenta en la identidad. Desde la perspectiva más frecuente, la conciencia de sí es en definitiva análisis introspectivo. Pero desde la otra perspectiva —que está implícita en la sensación— la conciencia de sí es el otro exterior, que siendo en la conciencia es en su identidad. Como claro donde puede brotar presencia —teatro para lo sensible y lo inteligible—, la conciencia se limita a reflejar. Para lo reflejado en general, ser conciencia de sí es sencillamente ser percibido.

El sí mismo es así un desdoblamiento del yo y la cosa, distribución de naturalezas que la coherencia exige y niega. La cosa es el sí mismo externo, pero es algo externo a la cosa también, que como tal representa un contenido para otro; la cosa es en sí misma un yo, que en cuanto cosa expone un nombre y en cuanto yo constituye una identidad concreta. A su vez, el yo es el sí mismo interior, el observador central, que

como límite y resistencia de un algo a su entorno representa un punto en el espacio, cuyo ser solo se distingue del de la cosa desde el propio yo o desde un centro aislado. En esa medida, el yo es en sí mismo una cosa, que en cuanto yo representa solo un nombre y en cuanto cosa constituye la unidad de ciertas determinaciones.

Ser, lo más genérico, constituye ahora el contenido del sí mismo como positividad. La conciencia se piensa conciencia del sí mismo en sí misma y de sí misma en el sí mismo. Esta identidad, que contiene el principio de su propia diferenciación es el *sujeto* inicial del discurso. Lo que tiene de original es subyacer a cualquier predicación. Su concepto pretende ser el material del que se extrae toda forma posible. Él es el que además de los otros contenidos —allí memoria— puede definir toda cosa diciendo antes o después: yo. Por lo mismo, es el que puede definir su yo con indefinidas cosas. Es así *mente*, un fluido ingrávido que se filtra sin resistencia en cualquier dirección, una inteligencia descargada de corporeidad, distinguiendo aquí y allí para verse luego en ambas partes.

A grandes rasgos, el sujeto realiza tres operaciones que en realidad integran un solo acto.

La primera es caer hacia dentro o buscarse en el espejo, operación donde descubre y desarrolla el concepto *esencia*.

La segunda es verterse (ya como esencia) sobre lo envolvente y las determinaciones inventadas, buscándose en las palabras, donde se descubre y desarrolla el concepto *existencia*.

La tercera es pensar su límite poniendo de relieve la elipsis precedente del contenido, al mismo tiempo que la estructura infinita del movimiento, donde se descubre y desarrolla el concepto *razón*.

Esas operaciones forman un solo acto como aventura de una identidad específica. Entre los griegos el término que lue-

go vendrá a ser «sujeto» significa lo que hace de soporte y apoyo o —literalmente— aquello *supuesto* a partir de lo puesto. Un texto célebre dice:

> La expresión «ser engendrado» se toma en muchas acepciones; junto a lo que es engendrado incondicionadamente existe lo que deviene por generación esto o aquello, pues la generación absoluta solo pertenece a las substancias. Para todo el resto es evidente la necesidad de un sujeto (ὑποχείμενον) a partir del cual se engendren las cosas […]. Pero que también las substancias vengan de algún sujeto parece no menos evidente, pues siempre hay algo que es sujeto y desde lo cual se produce la generación[68].

Capítulo I

La esencia o el invenir

El punto de partida de la esencia es la identidad como ser. La teoría de la esencia es la teoría del interior puro y de la profundidad en cuanto tal. Enunciada en tono mistérico por Parménides, y latente en algunas teologías, es el discurso que quiere llegar a lo establecido antes de su presencia, prescindir de su propia posición para decidir sobre ella como meramente posible. Y puesto que ese antes se produce siempre después de una actividad irreflexiva ya realizada, el pensamiento ha de rehacer el camino y ponerse como la irrealidad de su obra viva; desde ese invenir sin condiciones el discurso es silencio, y también la voz del dios que se arrepiente de haber engendrado un universo.

La dirección involutiva del sujeto está presidida por la apariencia de un mundo exterior, ajeno a la forma tautológica del sí mismo. Este mundo objetivo es aquello que llegó a ser y de lo cual se distingue como identidad y segura quietud, que era y todavía podría ser si observase una completa repulsión ante lo específica y autónomamente determinado. La apariencia constituye allí la pérdida, el extravío del único ser verdadero. No es una pérdida escrita o impuesta congénitamente a su naturaleza, sino una privación sobrevenida tras el origen, cuando la revolución del tiempo dejó de ser su constante substancia y se vio sumergida en la diversificación y multiplicación gratuita del principio, donde primero hay un cierto cuerpo en el éter y después su troceamiento, todo ello simple evento o hecho respecto del cual la esencia carece de poder.

Como el sujeto esencial tiene los caracteres del ser parmenídeo (ingénito, imperecedero, continuo, uno, inmóvil, perfecto, lleno, eterno), ir dentro de sí supone retroceder sobre la noche de lo igual. La subjetividad es encontrarse, acto de estar frente a sí consolidado en naturaleza, y la perfección de ese reflejo exige el fin de lo objetivo, mero *además* que en vez de entregar al sujeto el reconocimiento ofrece una múltiple imagen de cosas extrañas al hecho de ser reconocidas. El sujeto no es puro ver, ni mucho menos un concebir abierto y perdido en su soledad, sino la determinación de ver*se* y concebir*se*, que por lo mismo requiere el aparecer en general y que, sin embargo, no se reconoce en lo aparecido.

Puesto que ese sujeto es la retroacción a algo sin principio, no solo lleva consigo la pérdida de lo aparente en un más allá absuelto del devenir, sino el inefable absoluto, la reposición del «preprincipio» anterior al comienzo, en los términos de Hermes Trismegisto. Perseguida en el rigor de sus conclusiones, la esencia expone la trayectoria del preprincipio, apartando de él su destino de dar paso a consecuencias. Con ello supone un juicio universal anticipado y —por la propia imposibilidad de ese juicio— la sentencia declarando no haber lugar *en verdad* al ser singular y cambiante. La esencia es «lo que ser *era*», τό τί ἤν ἐιναι, según la notable definición aristotélica.

Ser ya no es el ente diferenciado e inmerso en la dinámica de las cualidades y la medida, sino la *esencia*, aquello que es *en sí*, porque el sí mismo es precisamente la negación cualquier otro, la identidad metafísica. De ahí que transforme todo lo real en algo solo aparente, y que en lugar de ello se descubra como lo que hay detrás del mundo, antes y después de él. Su identidad significa que lo mundano representa algo inesencial, que lo único verdadero es la imposibilidad de hallarse en algún contenido cambiante, hallarse en otro.

Pero la supresión del ser cambiante es el ser que *inviene*, el ser como «qué es», y esto no aparece como la obra de un principio extraño, sino como el ser *mismo*, que hace desaparecer el paisaje objetivo y revela el sujeto infinito como negación de la diferencia. En esa medida es repulsión, algo que se arranca de la inmediatez para contraponerse luego a ella como a un extraño, y que en este repeler se entiende retorno al punto de partida, porque su acto no se distingue de una reflexión desarrollada hasta el final. Como buscarse purificado de toda precisión, la esencia es «negatividad» más que negación simple del ser determinado en general. Su movimiento es el de la Verdad con mayúscula, que negando aquello que no es (el ser objetivo manifiesto) niega a la vez su propio incumplimiento. En la esencia son inseparables la negación del ser y la realización del ser, la supresión de lo inmediato y la reflexión sobre sí; debido a ello, su dinamismo es retraimiento absoluto. El sí mismo toca la nada como su elemento e independencia, nada que él es en cuanto fondo del ser y auto-relación:

> Así, el devenir de la esencia, su movimiento de reflexión, es el movimiento de la nada a la nada y, por tanto, a sí misma. El tránsito o devenir se suprime en su propio transitar, pues lo otro, lo que deviene en semejante tránsito, no es el no ser de un ser, sino la nada de una nada, y esto, ser la negación de una nada, constituye el ser. El ser es esencia como movimiento de la nada a la nada[69].

Imagen-luz que brota en la lisa superficie de dos espejos, el *en sí* llena con su concepto repetido al infinito el vacío inacabable de la reflexión. Antes y después de su destello hay simplemente nada, y su identidad es propiamente no identidad con «todo en general», repulsión: ser sujeto significa relacionarse con un otro irreal. En la esencia algo vuelve siempre desde un extraño. La experiencia es entonces hallarse en un otro y hallar un otro dentro de sí. De ahí que, bien mirado, el sujeto esencial no sea su propia posición y la repulsión de lo otro, sino la propia posición *como* tal repulsión; y ni siquiera la

repulsión de un otro real, sino la del sueño que representa en cuanto «mundo objetivo». La esencia es así la relación *positiva* de la nada con la nada. En parte es la nada *de* la nada, el sí mismo único que ya se concibe como negación y emerge libre de toda exterioridad. En parte es más bien la nada *en* la nada, el sí mismo cuyo ser es no ser, y cuyo devenir expresa un alumbramiento a la muerte[70].

Con esta diferenciación el sujeto ha llenado el vacío de su forma tética inicial: yo = yo, A es A. La identidad separa el existente «verdadero» de sus condiciones inmediatas. Ese deslinde es el tiempo como posibilidad de escisión entre apariencia y verdad, donde la verdad es la finitud de lo finito y la apariencia es el fugitivo ser de un no ser. Todo cuanto hay es esencia enajenada de sí o esencia recluida en sí misma, ajena a toda manifestación, y todo es, por tanto, mezcla de ambas cosas. Aquello que la mezcla ofrece es una doble negación: la alteridad pasa a ser alteridad interior, destierro, mientras el otro, —lo finito subsistente como paraje sin esencia— es la acción del sujeto infinito decretando la finitud de su manifestación.

Por lo mismo, la identidad que consiste en no ser otro es determinación de otro igualmente, que acontece desde ese otro. El sujeto es reflexión solo mientras se descubre allí y descubre a ese otro dentro; pero su relación a él —al mundo «objetivo»— es la propia oposición interior, porque no lo acepta fuera de sí, ni puede admitirlo en parte alguna salvo su interior. De ahí que ser idéntico consigo mismo signifique presentarse como unidad de la contradicción. Cualquier alteridad es el sí mismo en su impulso aniquilador y, en consecuencia, cualquier sí mismo representa a la vez una alteridad y su superación. Así existe el sujeto esencial, en el vacío de ser todo cuando él es la irrealidad de lo otro y lo otro es todo, desparramado en la yoidad de cada cosa y concentrado exclu-

sivamente sobre la tautología. Por una parte es lo que trasciende a la física, el invisible que mora en algún lugar remoto sin gravedad ni tiempo; por otra está en toda cosa como identidad o fundamento formal.

Ese proceso del extrañamiento y retorno a sí es la soledad o independencia del sujeto, el sino de no hallar como substancia otra cosa que un movimiento aniquilador de lo otro.

NADA Y DEVENIR: EL INSTANTE

Es habitual en los tratados de filosofía primera comenzar la exposición de su materia con el ser, tenido por concepto originario y más apodíctico. Sin embargo, aquello que acontece con la esencia sugiere abrir el discurso con la nada, y no recurriendo al expediente de equipararla con el *ser* (por una idéntica «indeterminación», como acontece en la *Lógica* hegeliana), sino partiendo de sus determinaciones concretas. En un intento de deducir este concepto, Kant[71] distinguió cuatro sentidos, correspondientes «al orden y dirección de las categorías»: 1) concepto vacío sin objeto (*ens rationis*), opuesto a todos, muchos y uno, que es ejemplificado paradigmáticamente por los noúmenos; 2) objeto vacío de un concepto (*nihil privativum*), como la sombra o el frío, que son cosas definidas por la ausencia de otra; 3) forma vacía sin objeto (*ens imaginarium*), como el espacio puro o el tiempo puro; 4) objeto vacío sin concepto (*nihil negativum*), que siendo por definición contradictorio —como una figura formada por dos rectas — constituye el paradigma de lo imposible.

Según Kant, las acepciones 2 y 3 constituyen «datos vacíos para conceptos», mientras 1 y 4 son meras invenciones. Con todo, lo unitario de estas vertientes es el *vacío*, determinación fundamentalmente física que entre los antiguos aparecía como primer principio del movimiento. Mirado de cerca, el esque-

ma kantiano parte de dos polos, que son el concepto desprovisto de contenido y el contenido desprovisto de concepto. Con arreglo a lo primero, la nada es «ente» de razón o de imaginación, y con arreglo a lo segundo es propiamente negación, a la que pertenece en un caso ser vacío objeto *de* un concepto, o «nada privativa», y en el otro vacío objeto *sin* concepto o «nada negativa». Como ente, la nada es sencillamente pensamiento o forma desnuda, inmaterialidad que no refleja ninguna naturaleza real. En el *nihil* que son la sombra y el frío hay ya algo que solicita otra cosa (la luz, el calor), y en esa medida un objeto vaciado aunque real; pero el *nihil negativum* es solo «un concepto que se contradice a sí mismo», que al ser despachado como objeto imposible evita ir a lo esencial del vacío, y a la *negatividad* presente de modos diversos en sus tres acepciones previas. Si en vez de conformarnos con esta apariencia de «deducción» buscamos ir al fondo, lo que aparece es algo menos analítico.

La nada puede referirse o bien a sí misma en cuanto tal o bien a la negación de otra cosa; puede ser «substancia» negativa o «relación» negativa. Semejante distinción nace de aplicarse al modo radical de la nada el principio *ex nihilo nihil fit*, y al modo superviniente cierta relatividad o movimiento, en cuya virtud la nada de algo es a la vez la posición de otro algo. En un caso nos hallaríamos ante el inmóvil vacío, y en otro ante una participación de lo determinado en él. Sin embargo, esa diferencia constituye una delimitación tan huidiza como la existente entre esencia y apariencia, aunque más básica, y lo que se trata de establecer es la transitividad o intransitividad de la nada.

Concebida como substancia negativa, la nada es el elemento que no transita jamás fuera de un estado eternamente fijo, mientras concebida como negación constituye la transitividad en general y el vehículo de todo cambio referido a los seres,

semejante a la cantidad cero que media entre un número y el siguiente de la serie.

Pero ni la pura nada puede concebirse como principio ontológico —capaz de *permanecer* simplemente en sí— ni la nada negadora de otra cosa puede concebirse como algo *derivado*. El concepto de la nada unifica ambas dimensiones, y afirmar que constituye un principio en filosofía obedece al hecho de ser su propio movimiento reflexivo, con nitidez inigualable respecto de todas las demás nociones.

Partiendo de la idea *ser* nos hallamos ante algo que está puesto, e inmerso además en divergentes determinaciones, aunque eso ni conlleva realmente la necesidad de estar puesto ni la de su determinación. Solo abstrayendo la presencia sensible se llega a la certeza del «ser» como lo general y eterno, y solo confundiéndolo con la facticidad sensible cabe estimarlo determinado. No obstante, la nada es su propio otro, y expresa con mucha más sencillez la contradicción. Al mismo tiempo, evita la dificultad relativa a su *posición*. La nada no requiere ni haber sido estatuida ni estatuirse, y su necesidad de estar puesta deriva de eso mismo, de darse allí donde un principio ontológico no se halla instaurado, sin esfuerzo ni impulso alguno por cuanto respecta a su propia fundación. Mientras todos los demás principios requieren una actividad que los eleve a principios, la nada está puesta sin lucha.

En otras palabras, la nada no solo posee sobre el ser y sobre Dios la ventaja de darse increadamente, sino la de constituir su propio otro de modo directo, transición cuando menos oscura para el ser y para Dios, cuya determinación de finitizarse en el devenir de las cualidades y en la decisión de originar un mundo exterior implica caer en contradicción con su naturaleza positiva infinita. Anularse es para la nada su ley, de tal manera que la nada *en* sí es por necesidad nada *de* sí. Ese dinamismo queda bien explícito en la lengua castellana cuando al

designar la nada asevera en todo caso que «*no* hay nada», porque su estatuto es manifestarse en inmediata relación consigo misma, sin ningún elemento interpuesto, y tal relación consiste evidentemente en que ella *no* sea *nada*[72]

Como no precisa hacerse, ni se engendra a partir de sí ni a partir de un otro, no suscita la cuestión de considerarlo ni derivado ni eternamente presente. Por eso significa *desaparecer* a partir de sí mismo. Ningún otro principio está negativamente puesto. En esa medida es un movimiento sin contenido que forma el substrato de toda transición, la idea de principio como principio. La positividad de la nada reside en ser incondicionadamente comienzo, y esa positividad es por lo mismo negatividad absoluta, *mero* comienzo cuya realidad consiste solo en desaparecer. Su definición más aproximada es la que Platón ofrece del *instante*:

> Punto de partida y punto de llegada para el cambio de lo movido que pasa al reposo, y para el cambio de lo inmóvil que pasa al movimiento[73].

Fuera de la nada, el resto es inmediatamente un hecho y, concebido en la unidad de sus determinaciones, un concepto; pero ella posee el estatuto del puro mudar, sobre el cual se funda la alteración en general. Su movimiento consiste en la unidad de la posición y la supresión, en algo *puesto siempre como suprimido*, y esta síntesis de vacío y ubicuidad alimenta el dinamismo subjetivo.

EX NIHILO SUBJECTUM FIT

Ahora bastaría constatar que, poniéndose y suprimiéndose en segura sucesión, la nada ha abierto camino al ser, transformando la energía de su contradicción en materia, naturaleza, inteligencia, etcétera. Con la nada el saber presume de haber descubierto al fin un principio que lleva *en sí* la doble precisión del principio.

Sin embargo, lo que alcanza es el límite de la identidad abstracta. El en sí conduce a un vacío poblado por nada, donde lo abstracto sucumbe a su propio abstraer. La identidad originaria es una secuencia sin contenido, impuesta por la naturaleza del puro instante.

Esto valdría para la filosofía antigua, que subsumía la nada en el elemento general de lo que es, como aquello informe y pasivo. Pero la teología judeocristiana se obligó a concebir en la nada algo de lo cual emergieron la naturaleza y la vida por acción del demiurgo, contraponiendo el *ex nihilo nihil fit* a un *ex nihilo fit ens creatum*. A su favor estaba que la nada «hace» mucho.

En contra estaba que sacar al ente de ella postula algo distinto de la conciencia, que no es ni yo ni alguna cosa finita. Aceptado eso, justamente porque hay nada el ser viene de sí mismo, un sí mismo «creador». La sentencia cristiana es un pensamiento especulativo cuando presenta un tercero, ajeno a lo creado y a la nada misma. El espíritu del demiurgo y la nada coexistirían en completa extrañeza, antes de aparecer el universo y un espíritu finito. De allí habrían surgido paulatinamente las conciencias finitas —sin que el Creador y lo negativo entrasen en contacto. Pero esa contaminación es lo que especulativamente acontece en toda conciencia mística, y aquella energía a partir de la cual Yahvéh extrae al ente de la nada reside entonces en su propia nada, pues aquello que hace la nada o se hace en ella no es en modo alguno el ser finito, sino precisamente el sujeto autofundado, que la resiste y transforma. Fluye un universo desde el demiurgo, en sí movimiento puro, como resultado de la contradicción de la nada en la cual consiste. Así, la sentencia que descubre el origen del ente en la nada puede enunciarse diciendo que el ente se originó a partir de dios mismo, estableciendo: *ex nihilo subjectum fit*.

Estar fundado en nada expresa la libertad del sujeto. El sí mismo se hundía en la esencia, y la esencia se hunde en la realidad de la nada. Al manifestarse como principio, lo que se revela inicial es el movimiento, entendiendo por tal la acción de sobrepasar el principio mismo, pues en la autosupresión de la nada no se suprime un no ser, sino el «aún no» en general, una latencia. El aforismo de que en el comienzo fue la nada demuestra ser idéntico a aquel donde se afirma que en el comienzo fue la acción. La certeza de que el sujeto proviene de nada es la certeza de que proviene solo de sí mismo o de que él es su propio substrato, y esto constituye el resultado en doctrina de la esencia. Cuando algo contiene como núcleo la inquietud de esa negación contiene todas las determinaciones que hay entre creador y creado, y la necesidad de su actualización.

Por lo demás, la identidad excluyente postulada desde el sujeto como esencia es solo un lado, el tener o tocar fondo. Queda abierto el lado de la identidad abarcadora, que es lo opuesto la intransitividad y lo opuesto al retraimiento. El sujeto que se esencia se expulsa de la identidad pura e inicia la determinación en general, el discernimiento preciso de su *es*. Pero este conocer la determinación llama contenido a la identidad. Con abrirse a lo circundante es implicar al Inmanifestable por decreto, que se pone en todo como lo supuesto. Dejando atrás el *en* sí puro —cuya actividad es expulsarse de lo impuro que brota lugar de la relación directa entre ser e identidad— ahora es sujeto *lógico*. Así mantiene un núcleo acorde con la tautología, mientras prosigue la expansión del fundar.

Una sola cosa es llenar de contenido la esencia y suprimir la dualidad entre el interior y lo aparente. Sin embargo, eso significa conquistar una congruencia, que significa poder reconocerse en el aparente otro. La conquista de una congruencia es el juicio de la identidad, que unifica lo dual poniendo preci-

samente la división como regla y desdoblándose en sujetos y predicados. Es la operación de la *existencia*, donde ser es transitividad y sí mismo equivale a potencia de proyección.

El sujeto se dice de muchas maneras sin dejar de ser uno. La esencia sobrepasa su reclusión *en* el silencio mistérico, y se abre a lo lógico como vehículo de una identidad en lo determinado.

Capítulo II

El juicio o el devenir de sí mismo

La esencia pura, el qué es ser independiente de todo cuanto allí emerge y pasa, se constituye sobre la desaparición de la presencia en su acepción acumulativa, análoga en última instancia a la materia como morada impasible hacia la suerte y ocasión de sus moradores. Para el sujeto el ser es él, la esencia, que es intransitiva y sencillamente permanece en su recuerdo —cordura de resistirse a la enajenación en general—, mientras lo definido de modo específico y lo indefinido caen en la relatividad del para otro y, por tanto, en el tránsito continuo. La operación única de la esencia consiste en repeler ese reino de múltiples apariciones olvidadas de sí o inconscientes, aferrarse al interior como negación de la pluralidad, y exponer a título de vida verdadera el ensimismamiento.

Pero lo múltiple ha de permanecer de alguna manera allí para que la esencia extraiga de su contenido solo aparente el sí mismo puro. Si es suprimida esa relación al extravío y al error la esencia pierde cualquier entidad. Para ella la relación en cuanto tal no puede ser superada jamás; perdiendo el otro falso, lo que pierde es el socorro del negar.

El resultado de este compromiso es el sujeto en términos exclusivamente lógicos, como cópula, cuya identificación lleva consigo no ser otra cosa por aparecer él en esa otra cosa. Siendo ese otro del otro, es lo intemporal[74] que se distingue del ente variable. No obstante, su impulso esencial a la identidad le configura como un llegar a ser y, por lo mismo, a ex-

tenderse en tiempo y espacio. Cuando regresa de la presencia determinada —tras descubrir allí únicamente su propia acción—, el sujeto ha de discernir en ese otro algo sometido aún al extravío de la no identidad, del hacer por hacer, porque la fusión de ambos representa también, y ante todo, su recíproco desvanecimiento. El proceso de la identificación —el reiterado negar la apariencia por la aparición del sujeto allí— choca con la forma variable de lo específico determinado, con lo cual, el sujeto elabora su contenido mediante esa traslación de lo exterior a lo interior, negando la imagen especular y a la vez encontrándose momentáneamente en ella.

Pero en ese movimiento hay una fisura que rompe cualquier continuidad y condiciona una peculiar intermitencia. Si el paso de lo exterior mudable a lo interior idéntico ha de verificarse y subsistir, la apariencia donde el sujeto se reconoce selectivamente y desde la cual regresa debe permanecer en la determinación precisa, seguir siendo *esa* cosa específica cuya alteridad sucumbió y respecto de la cual es suficiente el recuerdo. Ahora bien, lo aparente está sometido al cambio y discurre sin cesar. El hecho de recobrarse apareciendo como fundamento de la apariencia es en cada caso solo un destello, un acto aislado de concepción.

A la operación del recuerdo (de sí) en lo aparente se opone entonces el devenir de esa apariencia, por virtud del cual el sujeto no encuentra lo mismo en lo mismo; cuando se relaciona con el mundo objetivo y busca la precisa parte de él ya abolida como apariencia de otro no solo se relaciona consigo mismo captando cierta forma, sino también con una nueva y —por tanto— impenetrable cosa requerida a su vez de purificación o conceptualización, porque ese mundo ha cambiado y sigue cambiando. Invenir supone así empezar siempre desde cero, con un exterior dado y un interior carente todavía de la reflexión pormenorizada que lo funda como ente concreto. Y

asumir esa operación básicamente práctica representa adentrarse en el terreno de juzgarse como existencia. En cuanto conexión inmediata de las formas, la existencia contiene la alternativa opuesta y, a la vez, complementaria de la esencia.

La decisión de ir a lo determinado *es* el entendimiento. Como jeto que busca la verdad y la realidad en la existencia precisamente, es decir, en aquello que simplemente *está* en vez de *ser*, debiendo cargar en principio con determinaciones finitas y variables, el entendimiento descubre la intuición sensible. El contenido de la intuición —interna y externa— es el contenido de lo existente, que se ofrece así como contacto más o menos remoto del entendimiento con la cosa o yo considerados. Teniendo ese puente que es su *sensibilidad*, el entendimiento lo recorre en ambas direcciones cierto número de veces y —con esa experiencia— juzga. Para ello dispone adicionalmente de *imaginación* (φαντασία). Una multitud de fragmentos que rebotan se convierte en «lluvia», una esfera de luz desigual se convierte en «paisaje matutino».

Guiado por la intuición, el entendimiento capta la forma del nexo en su pureza, más allá de todos sus ejemplos, y percibe básicamente dos cosas: 1) el paso o curso de las impresiones haciéndose inteligibles; 2) la relación entre las existencias resultantes. En último análisis, esas dos cosas son el sujeto y la determinación, y su unidad o el que una acabe siendo la otra no se distingue de *entender*. Ahora bien, si en un lado hay innumerables existencias que nacen de una sensibilidad mediada por la imaginación y si, en el otro, esas existencias dependen de la puesta en límites que es su concepto, lo que aparece es el molde formal del juicio como *proposición*. A algo le corresponde siempre algo más; nada resulta inmediato, desconectado de otras cosas. El primer algo es sujeto doblemente, porque sujeto es lo que *se identifica* y porque ocupa el lugar del entendimiento. El segundo algo, que indica la determinación, no se

distingue todavía esencialmente del primero; es otro sujeto en potencia, una representación. El entendimiento quiere dar objetividad a esos algos, *conocerlos*, y su juicio es por eso mismo juicio de existencia. Pero juzgando esto y lo otro en base a *objetividad* lo que hace es justamente juzgar *su* objetividad.

Al mismo tiempo, el entendimiento sabe más o menos claramente que hay algo añadido al esquema del sujeto y la determinación. Aunque no haya llegado a una plena conciencia crítica y, por tanto, pase alegremente por alto la necesidad de ser un híbrido de impresión e imaginación, sabe que hay ciertos *loci communia*, ciertos contenidos que no son tanto seres o sujetos como modos de ser en general, *categorías*. Dos milenios antes que Kant, Aristóteles había enunciado ocho tipos de *significados* para «palabras sin combinar»: substancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, acción y pasividad[75]. En otra parte, refiriéndose ya a los objetos, había hablado de cinco «sensibles comunes»: tamaño, forma, duración, reposo o movimiento y unidad o número[76]. Unos y otros, los significados de los términos y los cauces de la *presentación* objetiva, constituyen un tercer género que no es encasillable sin más en el entendimiento mismo ni en la materia a entender, aunque ambos se vinculen con la o imaginación y, por tanto, con la facultad intelectiva; en principio, las categorías pueden estar ya en lo categorizado, siquiera germinalmente, limitándose el entendimiento a desplegarlas o abrirlas. Fuera de estos modos de ser no hay más que la conciencia intelectual y los seres, que se atribuyen alternativamente las posiciones de determinación y sujeto.

«Conceptos que *a priori* prescriben ley a todos los fenómenos y, por consiguiente, a la naturaleza como suma completa de todos ellos»[77], las categorías legislan igualmente *sobre* el entendimiento como sistema de las consecuencias o efectos aparejados a *juzgar*. Si el juicio persigue la identidad en lo de-

terminado y cambiante es aceptando unas formas abstractas inmutables para el contenido. Tales formas tienen en común la constitución de un sí mismo, que captada en conjunto representa el desarrollo completo de la *relación* como *ser*. En la idea esencial también era la relación el ser, pero ahora no se trata de la identidad abstracta, sino del ser ahí, determinado por la finitud y la división. Para el entendimiento, descubrir lo objetivo pasa por descubrir lo objetivo de lo subjetivo, que es la categoría.

El juicio primitivo se refiere a la *cualidad*, y pone en cuestión el nexo en abstracto; algo *es* o *no es* otro algo, y esto acontece de varias maneras. Pero ser o no tal o cual contenido incluye la identidad y la contradicción como principios *contrapuestos*, no coordinados. Llamando ser a lo idéntico consigo mismo y no-ser a todo cuanto contenga lo contradictorio, el entendimiento encuentra una síntesis específica de la categoría y la impresión, una base general para el enjuiciar que se quiere conocimiento objetivo. El sujeto, que para existir como término ha de ser una identidad en potencia, pasa a su ser concreto mediante un sistema de precisiones, gobernado por el mismo principio de la unidad solo afirmativa.

Inicia así su narración el acuerdo preciso del sí mismo hueco con los predicados, la deliberación del sujeto para encontrarse dentro de un fenómeno múltiple cuya condición es una transitividad ilimitada de las determinaciones. El contenido genérico del juicio es la propia tensión del sujeto entre exterior e interior. *Lo* que se enjuicia es la conexión entre dos polos que el sujeto abraza sin fundir: el sí mismo que solo se encuentra como profundidad solitaria y el sí mismo que únicamente existe contrastándose a través de otro externo, porque ése es su movimiento de reflexión y su práctica vida como entendimiento. La subjetividad lleva esta tensión como destino más propio; por una parte, la dialéctica de la esencia expone

una identidad rigurosa entre invenir y desenajenación, cuyo resultado es la nada como principio y, así, el sujeto como fundamento universal; por otra parte, el sujeto es relación a otro, reflexión en sentido especular y, así, autoconciencia inmersa en la dialéctica del reconocimiento. Se trata de poner en relación la totalidad que subsiste tras el paso de la acción por el filtro de la esencia. Pero lo que subsiste del mundo tras el invenir reflexivo son los nombres y conexiones de los sí mismos descubiertos, el lenguaje, que todo lo maneja y combina con las modulaciones de un sonido o los dibujos de una pluma.

Primero es el conocimiento fiado de sí, la unidad directa de la apelación subjetiva con determinaciones capaces de elevarla a naturaleza precisa, esto es, el juicio positivo. En segundo término, esa unidad de la esencia y los fenómenos se disgrega en extremos separables y separados, como mera composición de dimensiones extrañas; se trata del juicio negativo, donde la expansión del sujeto retorna a la actividad de exclusión. Sin embargo, como el juicio es la existencia de la esencia y, en cuanto tal, la relación pormenorizada del en sí y el para otro, lo que tiene de negativo y lo que tiene de positivo coinciden forzosamente en la *metáfora* aparejada a toda predicación no tautológica. Este es el tercer momento, donde la unidad se recobra, aunque ya solo en lo infinito. Por una parte, todo juicio es contradictorio; por otra, todo es juicio. Si se prefiere, el sujeto solo es sujeto en cuanto se halla determinado por otra cosa, que a su vez revela un sujeto determinado por otra, etcétera.

El devenir recién esbozado se ha venido exponiendo de manera recurrente en el saber filosófico desde sus comienzos. La *verdad* puede ser una diosa que ofrece consejo sobre la identidad y la contradicción —como en Parménides—, y puede ser una función de ciertas proposiciones matematizables. Lo básico es que la pregunta por lo verdadero en sí ocupe el cen-

tro del discurso, y que se resuelva mediante una *divergencia* entre forma y contenido. Salvadas las distancias terminológicas y la especificidad de cada reflexión, el resultado que se alcanza presenta el concepto de estructura como determinación primaria. El último nominalismo proporciona el mejor de los ejemplos.

Descartado cualquier principio absoluto responsable del acontecer en su conjunto, lo que queda del sí mismo esencial, del Uno, es un sujeto todavía requerido de definición, pero que se presenta como una reflexión limitada; en la tautología no ve tanto la realidad objetiva como el esqueleto de la conciencia, concebida como la sensibilidad de un ente llamado unas veces yo y otras mente, a quien incumbe decidir qué nexo hay entre la estructura de sus actos y los datos del mundo externo renacido sobre la desaparición del Uno. Su deliberar es la filosofía de la lógica formal, es decir, la teoría de las proposiciones como *hechos*. El entendimiento tiene ante sí dos caminos: 1) los actos del yo subjetivo se asimilan a proyecciones geométricas de una existencia exterior, varias pero proporcionadas siempre a lo proyectado; 2) las proposiciones de la lógica no dicen nada, siendo por necesidad puro análisis (círculo de tautologías). El primer camino es la identidad inmediatamente posible del entendimiento con el mundo. El segundo es lo inverso, el solipsismo como *gramática* autoconsciente.

La conciencia solipsista dice «yo soy mi mundo», La naturaleza del símbolo postula una correspondencia entre la proposición y la percepción, en cuya virtud oye lo anterior como si hubiese dicho: *hay* un mundo objetivo, quizá eterno. Al mismo tiempo, esto no es válido para lo absolutamente general, para la abstracción de cualquier accidentalidad que es la ciencia de lo verdadero en sí mismo, la lógica; tan pronto como ha establecido condiciones genéricas de posibilidad para algún

otro saber, la teoría del juicio se repliega sobre sí y arrastra con ella lo general (verdad o sentido), devolviendo su forma subjetiva al mundo. Lo uno son las cosas. Lo segundo una ficción, o bien una cosa más. La contradicción, que es lo vetado como proceder intelectual, se resuelve en problemas de simples extensiones: lo que se puede saber son las ciencias naturales, lo que solo puede ser inefable es la naturaleza del entendimiento y los objetos. Proposiciones de extensión distinta son compatibles si se refieren a argumentos diversos. Convendrá ir al detalle de esta doble operación conceptual.

POSITIVIDAD: LA CONSTRUCCIÓN EXPRESIVA O EL CUADRO

Lo que para el pensamiento acaece o forma el acontecer no es el *fiat*, el hágase de la esencia, sino un *factum*, algo que viene dado entero, perfecto y sólido en su propia multiplicidad: los hechos. La totalidad de los hechos es el «mundo».

Suprimamos ahora toda contingencia, toda circunstancia absolutamente necesaria y general. Hay por una parte el entendimiento, que no se toma como sujeto trascendental ni como espíritu infinito, sino como yo específico con una conciencia determinada. Lo que hace frente al entendimiento no son en realidad las cosas, sino los hechos. Los hechos son combinaciones de cosas, relaciones de objetos, mientras los objetos o cosas mismas carecen en principio de estructura y son variables puras, entes accidentales y, por ello, opacos, seres simples analizables por inferencia. A efectos lógicos la única presuposición necesaria es que los simples tengan ya nombre. La posibilidad ulterior de verificar significados, clasificándolos en verdaderos o falsos, no se refiere al significado de las cosas, sino al de los hechos: solo los hechos —como relaciones o

combinaciones de objetos— pueden prestar significación a los nombres y a los juicios.

Devenido conjunto de relaciones simples y complejas, el mundo recobra la entidad que el esencialismo le negaba. Las cosas son modos de una substancia mundana, cuya radical facticidad se ofrece como objeto real e independiente. Hay por eso dos en sí y uno solo. El *en sí* del entendimiento existe rodeado por el en sí del mundo, pero tanto el entender como los hechos son un hecho. Este hecho es una «forma», y esa forma es la proposición (*Satz*). La pregunta por la esencia ha dado paso a la operación de un juicio generalizado, que presenta el contenido como transitividad: S→P, aRb, p dice p', etcétera. S, a, p son en todo caso algo que→, R o dice otro algo p, b, p'; esto es, un sí mismo que se determina reenviando a otro y que en este reenvío afirma una congruencia fundamental de entendimiento y mundo, tanto como de cada término consigo mismo. El mundo conserva su naturaleza nouménica y el entender se mantiene como teatro de la verdad. Mas los hechos atómicos del primero y las proposiciones atómicas del segundo observan una homología estructural que permite transitar de un extremo al otro y, con ello, consumar la posibilidad del conocimiento en sentido estricto, que pone una diferencia entre el sujeto y el objeto para luego trascenderla, superando la falta de transparencia de las cosas en general mediante el saber científico.

Si se concibe abstractamente, como necesidad «lógica», ese puente que conecta lo diverso constituye un *debe*: es preciso que cualquier mundo imaginable tenga algo en común con el mundo real, debe haber algo idéntico en la figura y lo figurado. Pero lo que efectivamente tienen en común S y P es la construcción expresiva (*Bildung*), que es un cuadro regido por reglas análogas a las de la proyección geométrica, donde un contenido puede ser en otro de múltiples maneras, aunque

conserva sus propiedades formales en todas. El cuadro es un modelo de la realidad sin dejar de ser un hecho (un hecho acerca de hechos). Llega al objeto como una escala, cuyos extremos —y solo ellos— lo tocan; son los «tentáculos» o sensores con los que se verifica una *adecuatio intellectus ad rem* basada en coordinaciones puntuales de elementos heterogéneos.

> El disco gramofónico, el pensamiento musical, la notación musical, las ondas sonoras, están todos, unos respecto de otros, en aquella interna relación figurativa que se mantiene entre lenguaje y mundo.
>
> A todo esto es común la estructura lógica [...].
>
> La íntima semejanza entre estas cosas, aparentemente tan distintas, consiste en que hay una regla general mediante la cual el músico es capaz de leer la sinfonía en la partitura y por la cual se puede reconstruir la sinfonía grabándola en un disco gramofónico y, de este modo, por medio de la primera regla llegar de nuevo a la partitura. Tal regla es la ley de la proyección que proyecta la sinfonía en el lenguaje de la notación musical. Es la regla de traducción del lenguaje de la notación musical al lenguaje del disco[78].

La homología de estructura entre proposiciones y hechos, las modalidades puntuales de relación y combinación, constituyen el campo del conocimiento científico, que una vez descubierto como *en principio* posible por la pura lógica libera a ésta de devenir metafísica u ontología. La crítica epistemológica salva así al mundo fáctico, en su radical contingencia; hay solo un entendimiento y una dimensión física. Como el entendimiento se ha desnudado de toda voluntad hasta aparecer como sistema de las reglas expresivas, la dimensión física es inmediatamente «substancia», «forma y contenido», «lo fijo, lo existente», que las ciencias irán *traduciendo* con firme y paciente confianza. En realidad, parece que las ciencias podrán tratar un día como facticidad objetiva al propio entendimiento, tan pronto como se perfeccione la «psicología». Ese momento será el de la plena objetividad del pensamiento; habrá dejado atrás los atavismos de una encarnación orgánica y un hermanamiento con la voluntad para presentar en el *cómo* de un mundo fáctico su obra y su propio ser.

Pero cómo sea el mundo no logra obviar *qué* sea. Excluido el camino de declararlo acto o acción, su naturaleza fáctica, plural y contingente obliga a la lógica a volver sobre sí en una reflexión que excluye punto a punto el puente postulado en primer lugar.

NEGACIÓN: LA CURA DEL HECHIZO LINGÜÍSTICO

La base «lógica» del conocimiento ha sido puesta en una atomización general de las determinaciones que componen el mundo. Frente a la conciencia que veía en la multiplicidad mundana meras fases y divisiones de un ente en definitiva único, el *subjectum* o fundamento, lo que aparece como alternativa efectivamente existente es una pluralidad infinita de elementos separados. Al igual que los átomos están cerrados sobre sí, los hechos del mundo existen en perfecto aislamiento y son por completo inanalizables; al igual que los átomos se arraciman en moléculas, los hechos simples se aglomeran en hechos moleculares. Atribuyendo a cada hecho atómico una proposición atómica, cada enunciado —simbolizable mediante una letra— describirá puntualmente un estado del mundo. Con tal de atenerse entonces a los hechos (que son «relaciones») en vez de a las cosas (que son «objetos»), la mediación entre inteligencia y realidad —base de todo conocimiento— no requiere más operación crítica que crear un sistema simbólico *unívoco*, una notación sin ambigüedades, porque el lenguaje es *inmediatamente* un mapa de la realidad. Bastará liberarlo de oscuridades derivadas de eras mágicas precedentes para poseer la «estructura lógica del mundo».

Sin embargo, la correspondencia entre esfera lingüística y mundana no presenta la lengua como resultado de una operación subjetiva o intelectual (como «casa del ser» en los térmi-

nos heideggerianos), sino como un ente análogo a las formas substanciales, que simplemente es y que es de cierto modo arbitrario, opaco y cerrado sobre sí. En consecuencia, el mundo que describe no es propiamente un conjunto infinito de objetos cognoscibles, y de poco serviría «aparentar que *todo* está explicado»[79]. Objeto es un pseudoconcepto. Decir «*x* es un objeto» es no decir nada, y no se puede decir que hay objetos como se dice que hay libros o colores. El mundo está formado por nombres dispuestos en proposiciones; sus «hechos» son modos de hablar, que para no ser falsos o sin sentido deben rehuir la inmensa mayoría de los propios modos de hablar —empezando por la poesía y terminando por el lenguaje común. Las tres cosas que no se pueden decir y se declaran inexistentes son el sujeto pensante, sus principios (identidad, causalidad) y el objeto, esto es, aquellos elementos cuyo nexo puntual constituía la construcción expresiva (*Bildung*) y la posibilidad genérica del conocimiento. Así, lo que en la identidad inmediata del lenguaje y la realidad queda fuera del decir es el contenido de ambos y la particularidad de su relación, no menos que aquella «substancia» postulada un momento antes como soporte del mero acaecer, que en la etapa anterior era acaecer real y ahora se revela como acaecer verbal estrictamente. Lo que a título de programa puede establecerse es que «todas las proposiciones de la lógica dicen lo mismo, a saber: nada», y esto constituye toda su garantía de verdad.

La unidad de lenguaje y mundo aparece entonces como lo opuesto de una proyección positiva. La estructura común a ambos no puede decirse porque es la estructura *del* decir, y la liberación del pensamiento esencialista es un nuevo solipsismo, cuya esperanza de tocar o sentir una realidad se aleja en proporción a la coherencia con que aplica sus propias reglas. Esas reglas obligan a considerar lenguaje metafórico lo que la *Bildung* presentaba como material aprehensión de realidad me-

diante «tentáculos» perceptivos y «contacto» entre estructuras homólogas. Retraducir las modalidades relacionales presentes en las proposiciones a un libro de claves unívocas ha permitido separar los juicios en verdaderos, falsos y absurdos, pero la *expresión* —que era la transitividad del ser, la realidad de todo y de cada algo— ha perdido en ese trance su naturaleza intencional, indicativa de un recíproco proyectarse entre entendimiento y mundo; ahora es una pura forma sin devenir y sin ningún otro contenido, sin materialidad, que encierra el discurso en límites de ficción y espejismo. Las fronteras del lenguaje formalizado son las fronteras de la tautología, y la tautología es el sinsentido que se escoge, aunque esté basado en una superstición como la identidad. S no es P porque S «no existe», y por eso mismo P, la determinación, se ha convertido en letra arbitraria que describe símbolos pero nunca lo simbolizado.

Si el lenguaje es la realidad, lo que era llamado hasta ese instante realidad se convierte en un universo inalcanzable debido precisamente al lenguaje. Vale lo mismo, y es lo mismo a todos los efectos «lógicos», que *este hombre es un esclavo* y que *este hombre es calvo*, aunque la esclavitud niegue el propio concepto de lo humano y la calvicie resulte tan aplicable a los simios como a las pelotas de tenis gastadas. «Desde un punto de vista lógico» significa, en realidad, desde un punto de vista ajeno a *logos*, que despoja de viveza a las determinaciones y trata los pensamientos como no-pensamientos. Es admisible, por ejemplo, preguntar qué hora es o dónde está el coche, y a las respuestas corresponderán ciertas funciones de verdad, pero es inadmisible preguntar por el tiempo o el espacio. Una vez formalizado y tabulado, el discurso perfecto se ve conducido a contemplar las categorías y las cosas con perplejidad, como colección de confusiones que vulneran las reglas del sentido. Lo que el mundo tenía de contradictorio, opaco e in-

finito reaparece ahora en la lengua, que se escinde a su vez en sana gramática y extravío infundado, pero de tal manera que esto último abarca prácticamente todo y lo primero prácticamente nada. La tarea «filosófica» consistirá en un análisis lingüístico que muestre el fundamento de negar ciertos hechos (los metafísicos) y afirmar otros (los tautológicos), y a esos efectos lo único decisivo será mostrar cuáles son los juicios que se pueden y no se pueden formular. Con todo, las proposiciones atómicas que integran la base del lenguaje no son analizables y, más aún, el atomismo lógico exige considerar que no hay un eje único desde el que puedan derivarse todos los enunciados. Solo hay usos, juegos lingüísticos carentes de denominador común, donde lo lógico aparece más o menos *embrujado* por la lengua.

De este modo, hay una adecuación del entendimiento al mundo mediante el lenguaje, y hay también una adecuación del mundo al entendimiento cuando ambos se disuelven en juegos de palabras. Lo que resta es un pensamiento preso en su expresión, hechizado por lo que era en principio un *medio* suyo. Hipostasiado como lo positivo que permite a la lógica emanciparse a la vez de la subjetividad y del misterio objetivo, el campo lingüístico revela ser ante todo una negatividad y un límite, que disfraza el pensamiento, enmascara el mundo y se resiste a la decantación operada por notaciones algebraicas. No solo sigue ofreciendo un universo de términos y relaciones «sin sentido», sino que se articula sobre diferencias como los tiempos verbales, que no son formalizables e instalan lo que no se puede decir en la base del decir más elemental. El intento de traducirlo con redes o mallas equivalentes a las mecánicas de la ciencia natural tropieza, además, con una dialéctica de niveles, donde el formalismo queda preso en su propio simplificar. *Juan* puede entenderse como un nombre usual, como una palabra de cuatro letras y como el autor del cuarto

Evangelio; desde la perspectiva del lenguaje común, esta coincidencia no significa sino una sobredeterminación que se resuelve en riqueza de contenido. Pero para una lógica que destierra todo contenido la coincidencia implica aceptar inmediatas antinomias, cuya evitación exige distinguir tres «lenguajes». A su vez, el discurso donde esto se pone de manifiesto habrá de ser un cuarto lenguaje, y aquel donde las conclusiones de éste sean premisas obvias será un quinto, y así sucesivamente.

Sin embargo, la separación de esos niveles supone excluir la ventaja esencial del lenguaje, que es la analogía o la generalizada fluidez de las determinaciones, y lo que resta tras la compartimentación del mundo en lenguajes y metalenguajes no son sistemas completos y consistentes, sino sistemas que si son completos no son consistentes y si son consistentes no son completos[80]. Los áridos esfuerzos de axiomatización quedan así condenados a un final incumplimiento de sus prolijidades tautológicas; el *calculemus* con el que soñaba Leibniz sustituir la discusión filosófica del futuro se completa con la condición inexcusable de no decir nada de nada. El retorno al ideograma y al código simbólico es incapaz de hacer transparente el lenguaje que se escribe y se habla, la lengua viva, y en la más fecunda de sus aplicaciones —para transcribir programas de ordenador—[81], revela sin ambigüedad sus inmensas posibilidades de computación y su absoluta ajenidad para el sentido; es la diferencia, por ejemplo, entre hallar nuevos decimales para π, o jugar al ajedrez, y poder traducir unas líneas del habla natural.

En el formalismo los momentos del juicio positivo y negativo se asumen como párrafos distintos, que unas veces difunden optimismo gnoseológico e incondicional fe en la ciencia, y otras solipsismo escéptico. Por otra parte, cuanto más rechaza la dialéctica más la sufre objetivamente, y cuanto más se

aleja de la especulación más cerca se halla del pensamiento mágico que combate, pues no está en su mano hacer o no metafísica, sino hacerla mejor o peor, consecuente o irreflexiva. Eligiendo desterrar toda ontología de la lógica, se condena a ignorar tanto el desarrollo espontáneo de los conceptos empleados como el esquema de *su* operación, que comienza por tratar matemáticamente la teoría del juicio y gira luego hacia una filosofía del lenguaje espontáneo, embarcada en la tarea de traducirlo a otros cada vez menos vivos para rehuir hechizos.

Y, en efecto, así podría confirmar su pretensión más arraigada, la de que en lógica ninguna proposición puede tener contenido. Con todo, el hechizo metafísico alimenta por igual al atomismo y al monismo lógico; no es en eso donde difieren. Cuando una postulación de «hechos atómicos» borra el lugar del sujeto en lógica, lo que realmente queda decretado es el reino de una «mente» inefable y ubicua, que estudia por compartimentos la subjetividad mediante disciplinas como la psicología, la ética o la historia, mientras el filósofo-lingüista se relaciona con el mundo como dueño del sentido emergente en los nombres. La facultad de decretar lo decible y lo indecible, lo existente y lo inexistente, sustituye a la comprensión de las categorías por virtud de las cuales la subjetividad se articula como juicio o proposición, que son las formas concretas del entendimiento. Y al excluir toda positividad en la contradicción, su análisis de la identidad y la diferencia desemboca en una disyuntiva de positividad y negación que paraliza el curso del pensamiento.

EXPANSIÓN Y LÍMITES DE LA METÁFORA

El sujeto es un marco, cuyo ser solo se expresa a través del predicado; el sujeto es, pero lo que es únicamente aparece en su determinación. Como límite de la operación hay la posibilidad de unir al sujeto un predicado trivial o contingente. No obstante, eso deja inconmovido el carácter forzoso del juicio, que solo atestigua una existencia *determinada* en cada nombre o sí mismo; representaciones como «estoy agotado», «hacía calor ayer» o «dejen sus sombreros en la entrada» carecen de una verdadera necesidad en la conexión de sujetos y predicados, pero en ningún caso pueden pensarse con independencia del juicio, pues derivan de juicios previos no explícitos (relación entre la vida y el descanso, graduación o polaridad de la temperatura, vigencia de las convenciones sociales, etcétera). La dimensión especulativa del juicio se basa en que el sujeto existente —por contraste con el trascendental y el divino— lleva consigo la precisión de juzgarse como operación de su propia realidad. Ese juzgarse es lo mismo que se dice con la palabra «mundo», porque ponerse en relación con una diferencia es para él existir. Como suerte o destino de la identidad concreta esa existencia es por una parte el impulso a darse determinaciones y, por otra, el resultado de estar ellas presentes. La relación predicativa es el sí mismo en la forma del ponerse (proyección) y en la del estar puesto (reflejo), la acción de existir y el hecho de existir. Es así el momento de la división que abraza a la vez ese ser dividido, el extenderse su devenir como realidad mundana.

La relación de sujetos y predicados *no* es analítica. La identidad contiene ahora su diferenciación: es una unidad definida por abrazar lo diverso y mantenerse en ello. El esquema S = P se distingue de la igualdad A = A porque expresa más bien la relación metafórica A = no-A, enunciable como A = B, conservándose como manifestación de lo idéntico. En el juicio positivo la intuición y la imaginación se simbolizan recíprocamente; hay intercambio entre la dimensión de la identidad in-

terior y la dimensión cuantitativa y plural de los seres externos. El *es* del juicio significa compenetración de las diferencias en un ser común, transitividad general de los contenidos sin perder ninguno su identidad consigo mismo. Esa analogía constituye la existencia en cuanto tal, como estatuto capaz de admitir lo múltiple y el devenir. El sujeto deviene sus atributos, pasa a un estado que no es su presencia tautológica y donde coexiste con otros sujetos. Pero al pasar a los predicados entra en una identidad efectiva como algo preciso que, al mismo tiempo, posee un contenido general. La relación le confiere un interior y un exterior propios, una existencia inmediata y un reflejarse sobre sí. Él se funda en sus límites y ellos se fundan en él, dejando atrás el aislamiento inducido por la identidad vacía.

Por definición, el sujeto del juicio es desde Aristóteles la substancia concreta, en el sentido de hombre, caballo, etcétera. Su atributo, por definición también, es una determinación capaz de englobarlo, algo *donde* S pueda considerarse un *es*. Hay, pues, una condición estructural que determina cierta dirección entre las posibles; esa dirección resulta ser el movimiento de la individualidad a la universalidad, del sujeto concreto a su precisión general. En esa medida el juicio cualitativo se convierte enjuicio cuantitativo. No solo se toma en cuenta que el sujeto es o no es determinado por atributos, sino la comprensión relativa que cada término tiene en cualquier proposición. Con ello se desvela otra categoría en el contenido de la intuición sensible. La primera era la cualidad como lo propio y al tiempo un otro, que indicaba una precariedad esencial en lo inmediato. Ahora a los juicios positivos, negativos e incongruentes se añaden los juicios individuales, particulares y universales. Una cosa se predica de la otra en todos los casos, en algunos y en uno solo. Lo decisivo aquí es esa determinación categorial del *caso*, que parece un hecho pu-

ramente extrínseco como el número y contiene, en realidad, una precisión muy profunda. El sujeto se determina por su relación con predicados, pero se descubre determinado también en sí por una composición de planos; *los* sujetos son individualidades pertenecientes a especies que se engloban en géneros. La característica más señalada de cada plano es que supone los otros dos y, en conjunto, que la existencia concreta se suma y se resta, se compone y se descompone. Cuando el entendimiento percibe un sujeto concreto está tratando siempre con una *totalidad*, que parece pertenecer inseparablemente al percibir y a lo percibido. La especie, el género y el individuo expresan de un peculiar modo sintético la identidad y la diferencia, porque junto a la constatación circunstancial del todos, el algunos y el uno ofrecen una unidad *esencial* inherente a cada sí mismo. Es esto lo que ahora se articula con el juicio cualitativo, para dar como resultado la «objetividad» inmediata del sujeto. Las especies existen en individuos, los individuos se subsumen en géneros, los géneros se desdoblan en especies.

El entendimiento no puede decir que estos momentos los ponga él y, al mismo tiempo, tampoco puede considerarlos cualidades externas. La siguiente categoría que encuentra es la *modalidad* de los juicios —su despliegue en asertóricos, problemáticos y apodícticos—, pero la modalidad concierne ante todo al valor de la cópula en relación con un intelecto exterior a lo juzgado; no puede por eso atribuirse a la cosa o yo mismos, sino a su «cognición». Por otra parte, la modalidad es una mera adjetivación de la categoría previa, que ahora compara los sujetos inmediatos con lo que potencialmente son o con su totalidad real. El juicio asertórico es el juicio individual, el problemático el particular y el apodíctico el universal, pero ya no como algo que emane de la propia cosa o yo, sino como grado de certeza en una *aseveración*. Que sea válida para

uno, y por tanto meramente «subjetiva», que sea válida para *algunos* y exponga entonces una relación de accidentalidad, o que sea *universalmente* válida es todo lo que el juicio modal contiene. La relación positiva o negativa de un existente con otro se *clasifica* entonces en aparentemente real, en solo posible y en necesaria, pero sin que 1 eso llegue a afectar sino al conocimiento. Si decimos *el bastón es de madera*, el sujeto de la proposición queda definido por algo que le acontece con mayor o menor necesidad; si decimos *el bastón es bonito*, el predicado le acontece también con mayor o menor necesidad, pero además de eso su contenido concreto vincula el sujeto a una determinación fundamental como es la de ser un útil, algo hecho por otro y para otro. Tratándose de bastones o de cosas análogas el género son la belleza, el buen precio, la duración, el servicio prestado, mientras la particularidad son los materiales que sirven para hacerlos. Lo mismo sucede con los juicios *el mundo es cruel, la familia es buena, la censura es una usurpación*, etcétera, donde el predicado pertenece estrictamente al pensamiento como pensamiento o forma sin materia, y el sujeto solo puede corresponderle si es tomado de la misma manera. Esto obliga a distinguir la existencia empírica y la noción, lo que *ahora* es y lo que *debe* ser.

Vista más de cerca, la ecuación del sujeto idéntico consigo mismo a través de su definición solo puede enunciarse como unidad de lo individual y lo universal desde un tercer elemento que es la particularidad o la propia definición; no significa, por tanto, la relación positiva y completa del sujeto y los predicados —ser el sí mismo en *su* mundo—, sino el hecho de hallarse determinados ambos. Lo único que resulta evidente es la indistinción de las cosas y las cualidades *en* la particularidad, tal como el frío y el calor se contraponen solo entre ellos y no respecto de la temperatura, o como bondad y maldad se oponen entre sí pero son una sola manifestación en cuanto con-

ducta. Aquí hay sujetos y predicados unidos por un ser que ha llegado a ser la cópula, que enjuicia, y, con todo, esa relación solo existe partiendo de que el sujeto es algo particular también; lo individual y lo universal solo se identifican como cosas determinadas, mientras en sí mismos continúan siendo diversos y separables. Es individual lo que puede recibir indefinidas precisiones, y es universal la precisión capaz de aplicarse a un número indefinido de individuos. Al mismo tiempo, la copertenencia de individualidad y universalidad constituye un río de sustituciones donde unas palabras van dando en otras.

En primer lugar, los extremos no pueden unirse con arreglo a esa conexión del *es* por carecer de una misma extensión; con los predicados el sujeto parece incorporar un universo a su individualidad, pero ese nexo es un aspecto parcial incapaz de agotar su relación a otro, porque sobre cualquier sujeto pueden recaer más predicados. A su vez, los predicados son reales sin necesidad de que el sujeto exista siquiera, subsumen en todo caso a innumerables individuos y van siempre más allá de sus meros ejemplos. El individuo puede entonces decir que él es su mundo, sabiendo a la vez que ese mundo solo es el suyo y, por tanto, que no ha salido de sí. La metáfora sirve de puente entre una heterogeneidad.

En segundo lugar, la cópula expresa una trayectoria continua, no alterna, y si cabe afirmar que el sujeto es o dice el predicado, resulta evidente que el juicio no puede ser invertido, y que el predicado no es del mismo modo el sujeto. Sin embargo, el propio esquema de la predicación como modo de determinar en lo concreto solicita esa inversión para consumar un movimiento reflexivo. Al nivel escolar, el caballo es necesariamente un vertebrado, pero el vertebrado no es necesariamente un caballo; al nivel de la operación subjetiva implícita, lo continuo en la trayectoria del juicio afirmativo es un progreso en grados de generalidad, un deslizarse sobre entes cada vez más

abstractos que para cualquier cosa acaba desembocando en el *es* desnudo o en la certeza básica del sujeto.

En tercer lugar, el juicio contiene por lo mismo un tránsito. Su resultado no es una igualdad donde el sujeto subsista intacto después de determinarse pasando a los predicados, sino una disolución de lo uno en lo otro. En el esquema S = P lo implícito es que S *ya* no es S, sino el contenido que se atribuya P[82]. Esta precisión es la misma energía manifiesta como repulsión de la alteridad en la esencia, aunque ahora concretada en lo determinado; el sujeto no unido a una determinación es solo nombre, y unido a alguna ya no es el sujeto, sino algo proyectado como una particularidad entre otras. Juzgando ha alcanzado una determinación que es también escisión y finitud. Nada distingue realmente al sujeto del predicado; si éste tiene alguna existencia es preciso que también él consista en otra cosa, o encarne el sujeto de un juicio implícito y se encuentre sometido a la ley de transición a un nuevo predicado. Al mismo tiempo, el motor del proceso es abolir el vacío con alteridad, y si la fluidificación de todas las determinaciones no conserva el otro como otro, en los términos de un mundo o realidad, el juicio deja de ser reflexión para convertirse en asociación arbitraria. S *es* P tanto como S *no es* P, y tanto como ambos extremos resultan sencillamente heterogéneos en naturaleza, haciendo infinita su recíproca mediación.

La concreta síntesis de identidad y contradicción alcanzada es la teoría del juicio como relación positiva, negativa e infinita, todo ello a la vez y por una necesidad homogénea que no se distingue del carácter metafórico aparejado a la proyección del sujeto. Lo afirmativo es evidentemente el emerger desde la abstracción y darse el sujeto un mundo. Lo negativo es lo mismo en cuanto establece una identidad definida solo a cambio del continuo vaciamiento en otros contenidos que no retornan sobre el inicial. Lo infinito es la simultaneidad de la reali-

zación y el vaciamiento, el hecho de que para lo existente la unidad consigo mismo es metáfora y, por tanto, fusión de determinaciones no solo separables, sino separadas efectivamente. Entendimiento y mundo, lenguaje y realidad, son y no son lo mismo. Esta síntesis constituye el primer concepto de la subjetividad como *existencia*.

Desde el lado infinito del juicio se llega solo a una reformulación del principio lógico, que asumiendo la dialéctica de identidad y diferencia se distingue de la formulación tautológica, aunque conserva todavía una precariedad básica. La conquista de una congruencia entre los términos relacionados resulta ser la conquista de un equilibrio entre la progresiva determinación y la progresiva desaparición del sujeto, entre colmar el vacío de la esencia y conseguir un mantenimiento de la identidad. Es preciso que el devenir no sea una contrapartida de la identificación, sino su curso espontáneo mismo; que la transitividad del ser sea la vivacidad del sujeto y no una condición impuesta al logro de un contenido real. Ese hacerse inmanente el devenir a lo que deviene inaugura una nueva dimensión donde la metáfora se abre, dejando en la presencia un sujeto idéntico a la pura mediación. Ese sujeto interpuesto entre el entendimiento y el mundo es simplemente *razón*, y su explicitud constituye la coherencia del juicio dentro de su propio fluir, esto es, el *argumento*.

Capítulo III

La razón

Aunque el logos *es común a todos, la multitud vive como si cada uno tuviera su privado entender.*
Heráclito, fr. 2.

Como unidad de invenir y devenir, el acto de razonar es la mediación explicitada. La adjudicación de un contenido al sí mismo no se verifica siguiendo el procedimiento de reescribir *P* por *S*, sino que el esquema aparece ya en cuanto tal; por una parte como resultado sin la operación de su establecimiento y, por otra, como el principio falto todavía de un desarrollo. Desde la primera perspectiva el juicio es la *conclusión* del razonamiento que se ofrece aislada de la progresión previa: una consecuencia privada de la necesidad misma de su producción; desde la segunda perspectiva es una *premisa* o una secuencia paralizada de modo arbitrario. Lo primero es también la impresión despojada de sus categorías; lo segundo es igualmente la categoría sin correlato empírico.

Si el razonar es asumido en su aspecto externo, aparece como una deducción basada en premisas o juicios que a su vez deben hallarse fundados y manifestarse como conclusiones de razonamientos previos, cuyas premisas han de estar fundadas a su vez en otros, hasta establecerse sobre la condición de un proceso numéricamente infinito que avanza hacia atrás en progresión geométrica. En ello parece que hay un obstáculo capaz de invalidar cualquier conclusión. Con todo, esa cadena

ilimitada es más bien la necesidad del razonar, el propio proceso de enjuiciarse el juicio desde sí, y el primer razonamiento, el más sencillo y primitivo, es el de que cualquier juicio conduce —como resultado y suposición simultáneos— a otros juicios y, desplegado en la inquietud de su límite, a la totalidad de ellos que es el campo interminable del discurso. El obstáculo para el razonamiento se revela así como un razonamiento, porque el continuo reenviar de unas premisas a otras, la radical finitud del juicio, arranca al sujeto existente de su identidad o contradicción inmediata; ahora queda fundado en un discurso donde es elegido al azar, y solo se define por contener implícitamente el sistema íntegro de las posibilidades determinativas.

EL MEDIADOR O LA RAZÓN PROPIAMENTE DICHA

Si el juicio expresa el resultado a la vez positivo y negativo del devenir, el razonamiento contiene la estructura de ese devenir. Los juicios provienen siempre de razonamientos y dan lugar a ellos o, si se prefiere, la existencia proviene siempre de una evolución y la continúa; enjuiciarse constituye su dinamismo puro y simple, el hecho de poseer una identidad determinada. La actividad del razonar es la explicitud del devenir, y el cambio efectivo que impone es una transformación de la cópula en momento concentrado sobre sí. Dicho de otro modo, los extremos pueden ser indistintamente una realidad individual, particular o universal, pero la conexión de estos momentos es *otro* momento, en vez del relacionarse o no uno con el otro; así, no cabe concebir que un momento es unidad positiva o negativa con otro momento, sino que un momento adviene al otro por la mediación del tercero excluido o interpuesto. Este es el fundamento de que, desde

Kant, los campos categoriales se articulen en grupos tripartitos, siguiendo una dinámica de tesis, antítesis y síntesis.

En el razonamiento el rasgo distintivo es un devenir que se basa sobre grados de extensión; un sujeto pasa a un predicado que se transforma en nuevo sujeto de un predicado que, a su vez, se vincula al primer sujeto. Los únicos términos previsibles en una serie gradual llevada a sus últimas consecuencias serán o bien el elemento absolutamente abstracto resultante de progresar en generalidad, o bien *esta* cosa singular, no susceptible siquiera de una designación propiamente dicha, que resulta de progresar en particularización. Evidentemente, la operación es algo más que reunir cierto número de grados; las determinaciones castellano, español, europeo y occidental, por ejemplo, integrarían cierta totalidad tomadas en una dirección o en otra. Sin embargo, esa totalidad será siempre arbitraria, y podrá sustituirse por un número indefinido de otras totalidades igualmente arbitrarias, porque le falta aquello que distingue el razonar del simple fluir correspondiente al juicio.

En realidad, la primera transición del primer sujeto a su predicado es ya en sí un razonamiento implícito o una fantasía, y lo mismo acontece con las siguientes. La identidad (o diferencia) del sujeto y su contenido ha pasado a ser ahora un mediador que puede ser predicado común de sujetos diversos, sujeto común de predicados diversos y término medio propiamente dicho que es predicado de un sujeto y sujeto de un predicado. Este sujeto-predicado es el nuevo sí mismo manifiesto como concepto del μέσον, usado por Aristóteles para definir «aquel término que es contenido en otro y contiene a otro en sí mismo además, es medio por su posición»[83]. Al nivel del juicio su propiedad reside en la elipsis, esto es, en que su interposición no tiene tanto el carácter de un fenómeno como el de un fundamento; cada vez que una cosa o yo existen de modo definido ese mediador está supuesto allí como cohesión de

las diferencias, y mientras esa cosa o yo no se revela tampoco en su razonar no se revela el elemento sobre el cual están puestos en su unidad consigo mismos.

Cancelando el aislamiento de lo plural, engendrando las diferencias para suprimirlas a la vez como precisiones *independientes*, el mediador se halla implícito o velado tras la forma que establece cualquier precisión objetiva. Sobre él se articula el juicio, y sobre él es posible la metáfora inherente a todo lo determinado; pero el mediador ha de ser descubierto por el saber o mantenerse en otro orden, como aquella potencia que engendra la cosa considerada. Aristóteles captó en profundidad ambos aspectos:

> Un silogismo es un argumento donde, establecidas ciertas cosas, resulta necesariamente de ellas —por ser lo que son— otra cosa distinta de las antes establecidas[84].
>
> La vivacidad del espíritu es la facultad de descubrir instantáneamente el término medio. Es el caso, por ejemplo, de que viendo cómo tiene la luna su lado brillante vuelto siempre hacia el sol, comprendemos inmediatamente la causa del fenómeno, esto es, su recibir la luz solar; o si observamos a alguien ocupado en hablar con un hombre rico adivinamos que le pide dinero prestado; es también el caso de adivinar que el fundamento de la amistad de dos personas es tener un enemigo común. En todos estos casos, ha sido bastante ver los extremos para conocer también los términos medios, que son las causas[85].

La mediación no corresponde a ciertas presencias, excluyendo a otras. Todo lo existente es algo mediado por otras existencias, y algo que constituye la mediación de otras existencias. El sujeto, sea cual fuere su manifestación fenoménica, es apelación o atributo de una apelación en tanto en cuanto conserva el estatuto de un hecho aquejado por límites, y es un mediador en cuanto se aprehende como límite autoasumido. La negatividad del límite es la inmanencia de la no identidad en el sujeto, el destino de no ser jamás idéntico a sí mismo. Pero en esa contradicción el sujeto es a la vez la escisión y el mediar, donde lo escindido alcanza una unidad superior consigo mismo. De ahí que no sea un mal modo de definir la me-

diación el muy antiguo de silenciar su nombre y establecer cómo día-noche, frío-caliente, hacia-arriba hacia abajo, amor-odio y los demás pares antitéticos son polos de un mismo movimiento; aunque puestos a incidir sobre la paradoja, y adelantando conceptos, sería más comprensivo decir que la acción del mediador es nada hacer y nada ser salvo su todo[86].

Si se mira más despacio, la mediación no consiste en la unidad de los contrarios, sino más bien en la necesidad de los contrarios o, mejor aún, en la necesidad de la contradicción como tal; el mediador se capta como el propio «es» correspondiente al sujeto mediado y, por tanto, desde la síntesis instalada en ese «es», que constituye a un tiempo la conquista de una substancia hallarse abierto a la alteridad. En consecuencia, una cosa o yo pueden existir como algo sencillamente puesto o como algo sencillamente contrapuesto; pueden existir por sí o solo por su relación a un otro, pero cuando se muestran en su naturaleza de *razón* no aparecerán inmediatos ni mediados; su subjetividad será entonces la unidad de otro consigo mismo, el *concepto* más o menos completo de algo. El mediador es la relación que ese algo obtiene a través de su ausencia. Por consiguiente, la razón no es relación *a* otro, sino relación *de* otro, el cual es ahora lo mediado, cuyo mero nombre ha adquirido identidad a través del nexo con la precisión, y que concebido en su mediar o como sujeto racional es nuevamente la relación de algo consigo mismo a través de él. Presencia que al concebir desaparece y ausencia que otorga concepto a lo existente, *logos* constituye el nexo despojado de particularidad en sí, la *forma* de la autoconciencia.

Podría considerarse superada la enajenación de algo respecto de su contenido cuando ese algo aparece como una proposición positiva, simple o compleja, donde un sujeto resulta vinculado a alguna determinación; es decir, cuando expresa la relación de lo individual y lo general ya expuesta en la doctri-

na del juicio. Hay que observar, con todo, que esa conexión se verifica siempre a partir de una identidad donde invariablemente se halla implícito un término medio; no reparando en ello, cabe tomar la elipsis del sujeto allí activo por inmanencia de la operación en el sujeto explícito, considerándose suprimida la enajenación del sujeto cuando se ofrece la unidad consigo mismo de lo *mediado* o de aquello que pasivamente atraviesa el ser subjetivo, mientras esa misma unidad ya desarrollada, tal como se expresa en el mediador, escapa a la reflexión. Sin embargo, para el sujeto el acto de superar su enajenación respecto del propio contenido total consiste precisamente en abolir la extrañeza respecto de la alteridad, relacionarse a sí propio en la conexión de otro consigo mismo, pues eso es él en tanto causa o actividad.

Cuando de este modo ha dejado atrás su mera presencia de efecto o hecho, decantándose hasta ser el elemento en sí nulo donde algo indeterminado pasa a la determinación, encarna también el sujeto que existe prácticamente y se despliega a través del razonamiento. No solo niega la independencia de su alteridad, sino la propia naturaleza simplemente positiva y, por tanto, la negación exterior de esa naturaleza, configurándose como negación de su negación. El hombre no es como mediador ni un ser vivo ni un espíritu que se busca, sino el punto donde estas determinaciones contrapuestas se unen, de igual manera que la vida constituye la unidad del nacer y el perecer; o que el espíritu expresa una conexión definida de la lógica y la naturaleza. Aunque todo ejemplo es unilateral, el sujeto tiene ahora por contenido ser totalidad y, a la vez, solo una totalidad o una parte; la relación de ese sujeto a sí mismo, su identidad, es la relación de determinaciones separadas que a través de él se revelan unidas, con lo cual es un todo diversificado y un mero fragmento en la operación general del determinar. La diferencia entre este sí mismo y el vigente en el jui-

cio es que la mediación tiene el poder de la razón como su propio interior y su libertad, mientras para los extremos o la subjetividad meramente mediada sigue siendo el impulso irresistible que, por un camino u otro, lleva a sobrepasar siempre el estado conseguido de existencia. El sujeto del juicio, que era la conservación de una identidad *relativa*, se suprime en la negación inherente a la determinación circunstancial; el mediador, en cambio, se conserva en esa supresión como la actividad *supuesta* en su otro, emancipándose del orden positivo correspondiente a lo determinado.

UNIDAD Y CONCIENCIA DE SÍ

Como lo que aparece entre entendimiento y mundo, entre lenguaje y realidad, la razón es unidad activa, principio, de los términos que relaciona. Su actividad presenta el carácter de un orden cuya naturaleza son configuraciones generales de simetría, no menos que legislación en sentido estricto. Lo que era proyección del entendimiento sobre el mundo y viceversa constituye, desde la razón, acuerdo o desacuerdo en los términos, curso real de las cosas por encima del juicio arbitrario. Bautizada como «facultad» de los principios, la razón es la subjetividad liberada de subjetivismo, que puede considerarse un existente mundano (la *constancia* del acaecer) y también como un nivel del pensamiento, una etapa que el entendimiento alcanza recorriendo el camino de su desarrollo. Al mismo tiempo la noción gracias a la cual esos términos se hacen identificables es obra de la razón, que resulta así posterior y anterior, simplemente *continua* en el devenir. La razón no tiene sede: la presta. Y la esencia de ese préstamo consiste en conferir a los existentes concepto. El concepto es la unidad que cada uno presenta, el conjunto de sus determinaciones o condiciones contenido; y la razón es un sujeto elíptico precisa-

mente porque verificar esa unificación exige borrarse, dejando como huella suya la noción de lo otro más o menos exhaustivamente indicada, más o menos próxima a la *idea*.

Entre las representaciones del entendimiento (los juicios) y las nociones de la razón (argumentos) hay la misma distancia que media entre el nexo por yuxtaposición y el nexo por cohesión. El mero entendimiento define el mundo como conjunto de hechos, mientras la razón lo concibe como sucesión de consecuencias. Esto implica no solo un engarce concreto entre acaeceres, sino una modificación en profundidad de lo que se entiende por mundo, por conjunto y por hecho. Lo que tienen en común los hechos es ser datos cerrados, inanalizables, por lo cual la comunidad de los hechos o mundo no es un conjunto articulado sobre cierta *variedad* existente, sino un marco que amontona datos aislados, cuyo nombre común proviene solo de una común opacidad. El salto que la razón verifica desde la pluralidad sin concepto a la unidad superior de los existentes es en esa medida un ir más allá de lo inmediatamente dado, una suposición de existencia; pero solo esa suposición constituye una idea de lo relacionado, una conexión necesaria y general atribuible a las cosas representadas.

> Que todo cuanto acaece tiene una causa no puede deducirse del concepto de lo que acaece; al contrario, ese principio mismo muestra de qué única manera podemos formar un concepto empírico de lo que acaece[87].

La razón ofrece así un lado objetivo y un lado subjetivo, si bien cada uno vuelve a reproducir la distinción entre ambos a su manera. Desde la razón como posibilidad de las conclusiones mediadas, que finalmente discierne ideas y, por lo mismo, «concibe» en vez de «percibir», lo que acaba apareciendo son objetos sin su correspondiente genealogía en la experiencia del entendimiento, esto es, principios sin concepto empírico. Desde la razón como facultad subjetiva, en cambio, lo que aparece es el concepto de la razón *pura*, cuyo rasgo de ilusión

(*Schein*) es a la vez «una dialéctica natural e inevitable […] inherente a la razón humana e inseparable de ella»[88]. La sensación, que es lo objetivo en el conocimiento, es de hecho lo subjetivo, pues se halla atada a nuestros órganos. La categoría, que es la forma subjetiva, es de hecho lo objetivo en el conocimiento, lo único capaz de generalidad y regularidad. Al ser la mediación explicitada de todas las existencias, la razón ve entonces en el pensamiento el principio activo universal, y no otra cosa es su doctrina del conocer como acto sintético espontáneo de la facultad representativa. El proceso cognitivo combina receptividad y *a priori*, pero de tal manera que uno y otro aspecto están fundidos antes de llegar al examen de cualquier ente. El conocimiento pone la realidad del objeto como postulado y meta propia; sin embargo, no olvida haber hecho esa *posición*, y no olvidarlo significa saber que lo sensible no contiene nexo, esto es, que como mera impresión directa es una multiplicidad cambiante, desparramada sin orden. Incumbe, pues, al esquematismo del entendimiento no ya una traducción o proyección de lo objetivo, sino la relación «original» de lo diverso tanto como de lo idéntico; trascendiendo la correspondencia de alguna cosa con una representación, esta «síntesis» es una unidad de la intuición y la categoría, de lo que percibe y lo que concibe, de lo que juzga y lo que legisla. En cuanto *apercepción* es simplemente un «yo pienso», cuyos términos preceden a toda relación determinativa. Por su parte, entre el yo y el pensar ya no hay ningún mediador interpuesto, si bien es evidente que no forman una unidad tautológica o analítica; al contrario, yo y pensar hacen alterna y sucesivamente de sujeto y de objeto, y esa disyunción inseparable es ahora el concepto fundamental que el saber alcanza. La conciencia de sí constituye la base de la conciencia, la síntesis precede al análisis:

> Solo porque soy capaz de conectar lo múltiple de las representaciones dadas en *una conciencia* puedo representarme la *identidad* de la *conciencia* en

> esas representaciones[89].

Lo cual, visto desde otra perspectiva, significa que:

> El entendimiento podría, a través de sus conceptos, ser el autor de aquella experiencia en la cual se encuentran sus objetos[90].

Por consiguiente, la conciencia es el pensamiento ya ligado a algo, desprovisto de simplicidad. La *conciencia de sí* es el pensamiento *como* pensamiento, en su primera y última determinación. El yo del «yo pienso» no es por eso el ego vacío, el punto inextenso para el cual hay hechos atómicos, sino la autoconciencia sintetiza objetos. A su vez, la experiencia del «pienso» tampoco es la opinión contingente e indefinida del juicio, sino algo vivo que presenta como naturaleza el sistema preciso de las categorías articuladas en campos y subarticuladas en triadas dialécticas por una deducción *a priori*. Yo pienso —la conciencia de sí— es entonces lo absoluto, la determinación incondicionada que acompaña y funda toda realidad; yo pienso expresa lo mismo que quería rozar la esencia con Uno o «El que es», pero ahora la idea es fluida como lo más simple y profundo, lo más concreto y lo más abstracto, como la mediación desnudada de velos o el mediador inmediato en sí. Prestar concepto o unidad a existentes objetivos significa, a la vez, prestarse concepto una autoconciencia a sí misma. Este es el resultado último, el concepto del concepto. La diferenciación no acontece entre un sujeto y un mundo; la razón ha partido de distinguir en el conocimiento una sensibilidad o receptividad pura de una espontaneidad pura, y tan pronto como ha fundamentado rigurosamente esa diferencia descubre que los términos antagónicos están reunidos por una síntesis original que precede a la propia lógica. La evidencia ahora es algo como una intuición intelectiva, un sinsentido cargado de sentido que por acompañar continuamente al juicio constituye a un tiempo el estatuto del saber y el de la ilusión.

Será a la hora de precisar el alcance atribuido al saber y a la ilusión cuando surja la divergencia. La razón deviene, primero, crítica de ella misma en su uso constituyente de razón pura; se desarrolla en un segundo momento como libertad absoluta, luego como naturaleza y, por último, encuentra su ser en la historia de su propio concepto. De hecho, las vicisitudes del discurso especulativo sobre la razón se abordan en otra parte[91] y no interesan realmente aquí, donde se trata de seguir con tenacidad un hilo que es el de la acción como sí mismo. Desde esa perspectiva, lo que el momento específico de la razón lleva consigo como propiedad es una estructura concreta para el devenir, una articulación interna en el razonar. El sujeto elíptico del «yo pienso», la conciencia de sí, no transita tanto de la identidad a la diferencia como de la unidad a la pluralidad, y de ésta a la totalidad.

LA ESTRUCTURA DEL MOVIMIENTO

Toda producción de la razón procede articulando determinaciones que expresan como categoría la extensión. En otras palabras, el sujeto se expresa —afirmativa o negativamente— como individualidad, particularidad y universalidad. Cuando queremos saber algo más sobre ello comienzan las tinieblas. El propio carácter imprescindible del universal, el particular y el individual para cualquier lógica, analítica o especulativa, invita desde luego a decir que no se puede hablar de lo que permite hablar, acompañando de silencio momentos a la vez tan obvios e inefables en cualquier predicación. Restará entonces afirmar, con la lógica de la tautología, que son sinónimos de «todos», «algunos» y «uno», respectivamente. Sin embargo, usar esos sinónimos no es mejor que servirse de otros más o menos análogos como género, especie y diferencia específica;

o continuo, serie y corte; o predicado, verbo y sujeto; o versión, inflexión y reflexión; o coexistencia, división y concentración; o totalidad, pluralidad y unidad. En realidad, la única definición válida es aquella que los considera momentos precisamente, viendo la dinámica aparejada a ellos como la primera estructura no finita para el devenir.

Llamemos universal al contenido que lleva la distinción dentro, o que subsumiendo una diversificación al mismo tiempo la abarca en una identidad más amplia. Llamemos particular a la diversificación que se da en casos singulares sin presentarse como lo general, sino como diferencia en las diferencias o propiedad esencial. Llamemos individual a la «precisión precisada» (Hegel), que ejemplifica excluyentemente la unidad y la diversificación, y que por eso mismo no es uno, sino *un* uno. En principio, la universalidad y la particularidad son lo positivo, cierta multiplicación de la diferencia que como género o especie permanece en la unidad. Por su parte, la individualidad es el momento excluyente, donde un contenido se repliega sobre sí. Sin embargo, el individuo ha de ser individuo *definido*, y ello implica su naturaleza de consecuencia en un universal particularizado. La individualidad es múltiple, siendo al mismo tiempo *ultima solitudo*, por lo cual el individuo expresa a la vez el principio de la determinación y lo omnímodamente determinado. Fuera de él lo universal es la unidad vacía, y fuera de él lo particular es una diferencia que nada diferencia. Al igual que los otros momentos del sujeto, el de lo individual ha de concebirse bajo una forma a un tiempo simple y diversificada en sí misma; es entonces cuando se revela substancia de lo general, y todo aquello donde proliferan diversos individuos revela constituir otro individuo, sencillamente más rico en contenido.

La relación de los momentos de la universalidad, la particularidad y la individualidad es tal que *cada uno expresa la unión de*

los otros, y cada uno es en, sí los otros, sin que sea posible poner alguno sin poner a todos, porque cada uno es el todo y una parte. Ninguna de esas determinaciones puede concebirse aislada: la riqueza del universal es ya la especificación, y ella es ya la profundidad del individuo, del mismo modo que el autodeterminarse de éste es solo el acto de poner la diferencia inmanente, siendo esta diferencia en su identidad de nuevo el universal. Ninguno de tales elementos es algo dado o inmediato, sino que es en sí la mediación de los otros y la propia mediación. En ello se manifiesta la primera estructura a la vez concreta e infinita para el movimiento.

La interdependencia y fluidez de los momentos es lo que el razonar expone; su originalidad reside en contenerlos explícitamente. En el plano del juicio lo que hay es la unidad positiva, negativa o imposible de algo. Pero una existencia entra en lo racional cuando no se circunscribe a una forma ni a una o varias propiedades, cuando su dinamismo y su sentido consisten en alcanzar una concreta proporción de individualidad, particularidad y universalidad. En el plano del juicio aparece el sujeto encaminándose hacia un ser preciso, y dirigiéndose a su propia negación en este cumplimiento. Ahora ese proceso no consiste solo en sobrepasar una naturaleza abstracta y tiene por impulso la falta de *totalidad* del sujeto en cuanto tal, el hecho de que es básicamente poder, posibilidad de acción, pues la naturaleza subjetiva no fluye sino desde un momento a otro momento, y es el todo lo que a través de ese devenir se manifiesta en trance de realización. El progreso está en que la estructura se refiere a una subjetividad determinada por sí misma.

Ciertamente, también los momentos expresan una reflexión exterior mientras equivalgan a las precisiones del «esto», el «algunos» y el «todos», pero aquí se trata del despliegue del sujeto en el vacío de ser él toda realidad, y de lo efectivamente

posible para una tal naturaleza. Efectivamente posible es actualizar un contenido, y dicha actualización solo puede consistir en determinarse permaneciendo en sí, en diferenciarse dentro de sí y en retornar una y otra vez desde esa producción a sí mismo, movimiento que encuentra en su progresar configuraciones cada vez más precisas de la estructura fundamental. Por consiguiente, nada hay más lejano a la interdependencia de particular, individual y universal que una *simultaneidad*. De ello proviene caracterizarlos como *momentos*, pues si bien la posición de cada momento presupone a la vez el resultado y el principio de la posición de los otros, esa suposición es lo que sucumbe en el proceso y aquello incapaz de conservarse como realidad; el ser de un momento es el acto de cumplir el de los otros mediante su supresión, y lo racional recorre esa cancelación de modo práctico, como *simple* universalidad, particularidad o individualidad, que a su vez es en sí solo la tendencia enderezada a recorrer su nueva implicitud, por lo cual el tránsito mismo no ha sido en modo alguno abolido. Al contrario, ese tránsito es la única vida del sujeto, y la comunicación de los momentos es precisamente el desarrollo en cuya virtud un momento es solo la forma provisional de sí propio y debe cumplirse en la negación de su unilateralidad; la cosa o yo es entonces un todo, pero ese todo es lo que solo se consuma sobrepasando cualquier estado conseguido de existencia. De ahí que la enajenación del sí mismo no sea ahora estar *fuera* de sí, sino manifestar solo una *parte* de su esencia en cada determinación alcanzada.

Mientras el sujeto se conservaba en la reflexión que es la esencia su ser era la intransitividad, cuya ley consistía en abolir la existencia encadenando su contenido al principio de no contradicción. Pero al expulsarse de esa identidad vacía el sujeto repele igualmente su intransitividad y pasa a ser pura relación, siendo este paso aquello que proyecta hacia la determi-

nación, y engendra el trabajo de sobrepasarse correspondiente a su finitud. En el estadio del razonar el sujeto ya no pasa a su negación en virtud de la necesidad de ser, ni siquiera en virtud de la necesidad de ser *determinado*, sino únicamente por la necesidad de ser *racional*. Pero lo racional es la estructura del movimiento; un contenido, sea el que fuere, va a producir consecuencias, siendo la logicidad nada más que la determinación como regla de ella misma. Los momentos, que en el juicio eran independientes, ahora se muestran complementarios de raíz.

Lo racional no es infinito por simplemente eterno, ni por interminable en la extensión, sino porque su naturaleza es una con su movimiento o porque cambiando no cambia, según la expresión de Heráclito. El ser de la razón constituye así: 1) el proceso mediante el cual algo inconcreto transforma su relación a la alteridad en una relación definida de unidad consigo mismo; 2) el acto de engendrar en sí la diferencia como pura especialización del contenido, y la especialización del contenido como identidad desarrollada. Con arreglo a ese ser de la razón, cada existencia expone una determinación individual, particular o universal según la perspectiva adoptada, implicando esto que cada una es en sí todos los momentos. Pero cada cosa o yo es también solo uno de ellos que reenvía a los otros, encarnados por otras cosas, siendo así una etapa o hito, y en ese sentido lo fundamental es que los momentos del sujeto sean momentos sintéticos o mediaciones por sí mismos; la cosa o el yo considerados no solo se manifiestan en su universalidad, su particularidad y su individualidad; se manifiestan también en el mediador, que vincula otros contenidos y, en última instancia, los momentos excluidos del propio.

EL ARGUMENTO

Asimilar la dinámica de la estructura racional con las reglas de una retórica artificiosa es algo tan frecuente como explicable. La desesperación ante el silogismo constituye una actitud general en la filosofía posterior al medievo excepto para la corriente analítica, donde esperanzas como la *characteristica universalis* y el clima escolástico son periódicamente restaurados. Queriendo poder probar aritméticamente a los infieles las verdades de la fe, Raimundo Lulio se afanó sin fruto por hallar un método gracias al cual pudieran descubrirse todos los términos medios posibles para la unión de sujetos y predicados. Por algún motivo, probablemente ligado a la tergiversación de Aristóteles, la teoría del silogismo ha pretendido también configurarse de acuerdo con una combinatoria que llama a deducir la forma del pensamiento mediante el cálculo de probabilidades, como si el movimiento de la razón fuese el proceso de algo ajeno e inerte, que solo pudiera tratarse como las veces que una moneda reposa sobre la cara o la cruz.

La tendencia bizantina culminó en prolijos estudios investigando el número exacto de combinaciones posibles, que exceden de las dos mil, aunque solo sean utilizables quince o diecinueve. Sin embargo, procediendo así lo que sucumbe es la noción misma del argumento; aunque sea posible formular por vía de las *regulae* algo válido, será solo en virtud de un azar, porque el esquema montado sobre ellas implica igualmente la posibilidad de discurrir sobre cuestiones vanas y llegar a absurdas conclusiones. Mientras el argumento conserve esa formalidad ajena a su forma racional será una simple yuxtaposición de juicios, que tan pronto puede aceptarse como modificarse sin perder verosimilitud.

Proseguir por ese camino desemboca en la verdad como predicado «metalógico», cuando no como signo taquigráfico deficiente —por aplicable a demasiadas cosas. No existe significado para el nombre *razón* ni estructura que corresponda a

él. No existe tampoco el concepto como acción para un conjunto de hechos, o unidad concreta en las determinaciones de un existente. Y sin el concepto de *logos* la verdad parece en un caso opuesta a la falsedad y en el otro a la irrealidad, induciendo a localizarla como verdad de las proposiciones y luego, en otra esfera, a oponer ciertos hechos entre sí como reales e irreales. La verdad no es entonces ningún tipo de hallazgo o desvelamiento, sino algo análogo a aclarar que la nieve es blanca «si y solo si» es blanca.

Como concepto que desde el origen se cumple en una realidad, la verdad puede considerarse idea, aquel contenido intemporal que en el devenir se da ejemplos; como noción determinada de la cosa o yo que se contrapone a *otra* cosa o yo, la verdad constituye la *totalidad* de la definición de cada una, lo que ella debe a su concepto. Cuando una ontología inconsciente se representa en las nociones signos cuya única referencia son facticidades inanalizables y, por tanto, ofrecidas solo como material de cálculo, el problema de lo que sea «lógico» muda en cuestión de establecer la correspondencia entre un aserto y una situación de hecho.

Tras el paréntesis, si volvemos sobre el concepto alcanzado de la razón, unas veces habrá el mediador concreto, o aquella precisión que posibilita la *consecuencia* en general, y otras una fuente de ideas intemporales, facultad de los principios. Hay así una razón que deduce, ligada al deliberar de un entendimiento finito, y hay una razón legislativa que para el formalismo es el terreno «trascendental»; la primera representa *las* razones de esto y aquello, el encadenamiento por así decir local de contenidos, mientras la segunda es eso mismo como unidad superior reflejada sobre sí, esto es, como *logos* propiamente dicho. Ahora bien, la relación precisa de estos órdenes o esferas constituye la forma detallada del razonar concluyente, lo inalterable y común a las razones o mediadores, que enlaza el

concepto ocasional, manifiesto aquí y allá como principio de la consecuencia en los existentes, y el concepto del concebir o concepto absoluto. La presencia de *logos* se perfila gradualmente al deducir la progresión de su argumento. Basta para ello que el saber se demore solo en lo necesario, prescindiendo de circunstancias indiferentes o triviales, y que retenga el proceso donde la forma argumentativa se va liberando de contingencia, hasta alcanzar la ecuanimidad de una razón observante.

LOS MODOS Y LAS FIGURAS

Difícil en sí, la tarea de comprender la razón se ve entorpecida adicionalmente por la mencionada representación habitual del silogismo. Como un pez que se muerde la cola, la escolástica antigua y moderna desarrolla reglas singulares en vez de concebir unitariamente su objeto, consiguiendo así que la forma del razonar se convierta en campo de vaciedades y casuismo. Es oportuno por eso aclarar de antemano, con Hegel, que «todas las cosas se reducen a un silogismo», pero que «las cosas no representan una yuxtaposición de tres proposiciones»[92]. Al mismo tiempo, el tedio que inspira la silogística no debería llevar consigo la arrogancia de ignorar la parte decisiva del concepto racional, como si lo allí implícito no fuese —entre otras cosas— el fundamento del método científico.

La estructura del individual, el particular y el universal halla su primera cristalización en cualquier síntesis de dos juicios mediante un tercero. Este tercero es el escalón que permite transitar de un extremo a otro salvando el *hiatum irrationale* que en principio se interponía entre ellos. Lo conceptual que subyace a este esquema abstracto es la procesión de sus figuras posibles, es decir, no cada una por sí tanto como el sentido del

proceso que allí se cumple pasando de una a otra. Como ajena a la ley intrínseca que es la naturaleza y sucesión de las *figuras* (σχὴμα), la construcción de los *modos* del silogismo es un ejemplo impagable de lo que supone tratar el pensamiento sin pensamiento, imponiendo al tema una unidad y diferenciación solo mecánicas.

Desde una simetría externa, como es sabido, el mediador puede adoptar cuatro «posiciones» (sujeto de la primera premisa y predicado de la segunda, sujeto de las dos, predicado de las dos, predicado de la primera y sujeto de la segunda), siendo a su vez —por la extensión y la cualidad de las premisas— universal afirmativo (A) y negativo (E), o particular afirmativo (I) y negativo (O), ya que tanto los términos individuales como los indeterminados caben dentro del universal o del particular según los casos. De acuerdo con ello, cada figura tendrá dieciséis modos (4^2), y a cada uno corresponderá una mediación determinada. Si ahora nos ponemos a desarrollar sistemáticamente los sesenta y cuatro modos posibles —cosa en extremo inútil y prolija— descubriremos que por alguna causa no se produce inferencia válida en la gran mayoría de ellos o, más exactamente, que solo diecinueve resultan sostenibles, y que de éstos solo *un* modo, el primero de la primera figura, posee una conclusión universal afirmativa; cuatro más tienen como conclusión una universal negativa, y todos los otros concluyen en premisas particulares de escasa o mínima fuerza lógica. Creyendo que con haber analizado esos modos uno a uno había puesto de relieve algún concepto o ciencia, la escolástica inventó curiosos nombres para memorizarlos; si algún silogismo no estaba entre los diecinueve aceptados podía afirmarse categóricamente que era inválido y, a la inversa, si el argumento cuadraba en alguno de los modos era válido o racional. Tras imponer los vericuetos de este placebo en colegios y universidades durante siglos, la *Schola* logró erradicar la

razón de la lógica. Para ello se cuidaba de no interpretar un conjunto de circunstancias embarazosas en su construcción. A saber: 1) que prácticamente todos los modos de la segunda y tercera figura, así como los no inválidos de la cuarta, se convierten inmediatamente en otros de la primera, revelando una perfecta innecesariedad[93]; 2) que, salvo en la primera figura, los demás modos llevan a conclusiones solo problemáticas o cargadas de artificio; 3) que el hecho de tener una figura seis modos válidos, otra solo cuatro, etcétera, no indica nada racional, no es deducible de ningún principio y queda librado a la verificación casuística, porque los modos se han derivado de una distribución *espacial* del término medio, y todo lo que puede seguirse de esa irracionalidad son números casuales aquí y allá, facticidad irrelevante.

Como el *fundamentum divisionis* se basa en condiciones extrañas al contenido, el resultado que se obtiene es una opacidad. La forma de la razón se resiste a una combinatoria sin concepto, y esa resistencia determina la radical inutilidad de la clasificación propuesta. Sin embargo, Aristóteles no se había dejado engañar por la simetría. Sabiendo que el principio de la razón es el concepto, y que el concepto es la unidad de algo consigo mismo, usó como *fundamentum divisionis* la amplitud del término medio antes que su posición. Al comprender que esa amplitud podía ser de tres tipos (menor que el predicado y mayor que el sujeto, mayor que ambos y menor que ambos), pudo deducirla progresión de las figuras y el sentido de esa progresión. Kant y Hegel serán los únicos que añadan algo substancial en este específico camino.

I. El argumento arbitrario

Se produce silogismo nominal cuando los juicios, que son síntesis más o menos implícitas, topan con la forma explícita del argumento. El contacto de la forma con aquello que constituye su materia es el contacto de la razón con la existencia en términos genéricos. La razón es esencialmente mediador, lo que existe es esencialmente mediado. La aplicación del argumento al mundo presenta como rasgo decisivo describir orgánicamente el propio argumento, mientras al mismo tiempo delimita las condiciones de cualquier objetividad para el sujeto. Sucede entonces que el pormenor se desplaza de lo mediado a la mediación, elevándola desde su esquema abstracto al nivel de *una* existencia completamente precisa. El detalle de la razón llena aquella totalidad que ella misma adelantaba como estructura del movimiento.

I.I. La primera figura

Siendo el término medio sujeto de un predicado y predicado de un sujeto, tiene menor extensión que el primero y mayor que el segundo o, al revés, tiene más comprensión que aquél y menos que éste. Ahora bien, lo que tiene más amplitud que una precisión general y menos que otra individual es la particularidad, lo específico. Por consiguiente, el mediador de la primera figura es la particularidad, y es este *momento* lo que ahora se cumple. Algo que es especie de un género une a éste con un contenido concreto. Los extremos se completan de modo recíproco: el individual recibiendo una determinación genérica y el general adquiriendo la concreción de un caso. La progresión es la más natural, porque siendo el medio algo universal respecto del individuo, e individual con respecto a la universalidad, hay un escalonamiento interno que presenta la conclusión como una inherencia sin saltos.

En esta forma inicial de la mediación reina la heterogeneidad. Si el argumento establece, digamos, el carácter mortal de Sócrates por su condición de hombre, es aleatorio que seamos Sócrates, el vecino o yo el término menor, o que el medio sea ateniense, animal, viviente, etcétera, cosa que por una parte contiene la verdad general de la finitud y, por otra, simplemente la falta de determinación *categórica* del término mayor en ese preciso momento. Una constatación fáctica, como que tal o cual individuo concreto es hombre (no otro viviente ni cosa inanimada) se combina con una idea como la absoluta necesidad de morir en los hombres. Lo primero se observa, lo segundo se deduce. Como el carácter mortal de Sócrates es solo una *tesis* de la muerte, se sigue de ella una antítesis que afirma justamente lo contrario, esto es, que su nombre y su ejemplo perduran durante milenios; el silogismo antinómico (sofistico) diría entonces que como Sócrates ha resultado inmortal, y como es un hombre, no todos los hombres son mortales. En ambos casos la forma abstracta del argumento es concluyente, pero la naturaleza y conexión de los momentos es exterior, simplemente pensada por quien compone el argumento, y no vigente con necesidad para ninguno.

En principio, nada más puede extraerse de la primera figura. Como sus elementos concretos son sustituibles por otros, produciendo conclusiones diversas y hasta opuestas, la mediación de todos es algo precario. El único momento que ha adquirido cierta racionalidad es el particular, fluyendo desde el *todos* al *uno* sin obstáculo. Ese pasar de un lado a otro deja establecido el comienzo de la razón en sí, la verdad de que lo individual desaparece en lo universal como en su ser y, correlativamente, la verdad de que lo universal no es una unidad vacía, sino el principio del que manan la multiplicación y especificación de existencias individuales.

Aquí el μέσον es la individualidad como sujeto común de las premisas, siendo los extremos la particularidad y la universalidad. Una de las premisas de esta figura es la conclusión de la anterior, por lo cual solo la otra está librada aún por completo a la arbitrariedad del contenido. Considerada por los escolásticos como *tercera* figura, lo propio de este argumento es vincular una precisión individual a una universal y luego a una particular: Sócrates es mortal, Sócrates es hombre. Evidentemente, la conclusión no puede ser universal. Todo cuanto cabe deducir es que *algún* hombre es mortal (o que algún inmortal no es hombre). Se comprende entonces por qué Aristóteles solo consideraba perfecta a la primera figura. Sin embargo, ahora la contingencia deja de ser algo subyacente a los términos y las conexiones, y aparece sin velos. La primera figura *postulaba* la totalidad del concepto; la segunda indica que la mediación lograda por la forma es *contingente*. El paso adelante es un paso atrás en la comprensión del mediador, que de supuestamente objetivo en la primera figura pasa a ser doblemente subjetivo en la segunda.

Como dice Hegel, «si la conclusión fuese correcta lo será por ella sola, no porque sea la conclusión de este silogismo»[94]. El particular y el universal que allí se conectan por medio del individual no pueden interpenetrarse, aparecer como especie y género de un sujeto concreto; el mediador se vincula *separadamente* con cada extremo. Es uno y luego el otro, sin que pasando al uno pase por eso mismo al otro. Fundada ya en el silogismo previo, la premisa mayor (I-U) tiene un contenido afirmativo y completamente determinado. La premisa menor, en cambio, contiene el tránsito del individual a la especie sin mediación alguna, bien en el orden P-I (que contiene el forzamiento de presentar al individuo subsumien-

do su particularidad) o bien en el orden I-P (donde la particularidad que engloba no es al mismo tiempo subsumida necesariamente en el universal que se predica del sujeto concreto). La conclusión ha de ser entonces indeterminada: algún S es P significa igualmente que algún S *no* es P. Esta necesidad de la exclusión y de la unidad negativa se perfila en lo siguiente.

I.III. La tercera figura

El medio es lo universal, que aparece como predicado común a dos contenidos. Los contenidos son las conclusiones de las figuras precedentes: por una parte individualidad y universalidad y, por otra, particularidad y universalidad. Pero por sí solas esas premisas *no* concluyen nada. Sócrates es mortal, algunos hombres son mortales. Es imposible deducir conclusión alguna de los tres términos puestos positivamente; y, cosa fundamental, es imposible deducir de su determinación presente la premisa mayor de la primera figura (que *todos* los hombres son mortales), completando así el círculo descrito por el concepto. Para ser legítima o concluyente, la unidad de contenidos mediante un término más amplio ha de ser excluyente: S *no* es P. El universal será lo que *distinga* a los otros dos momentos, cuya unidad no es el paso escalonado de uno a otro; el género se relaciona con uno positiva y con otro negativamente, siendo así el principio de su disyunción. Sin embargo, sigue habiendo tres términos; el que guarda la relación negativa queda ahí como algo que *es*, aunque no sea concretamente lo general y, por lo mismo, se separe de la precisión específica.

Si la imposibilidad de deducir una conclusión afirmativa es pasada por alto, *igualándose* los términos por la amplitud abstracta del predicado común, obtendremos el silogismo mate-

mático. En este caso los términos pasan a ser numéricos y se presentan en sus combinaciones bajo la relación puramente cuantitativa: si dos cosas son iguales a una tercera, son iguales entre sí. Por tanto, hay mediación y no la hay; es un tercero quien determina la igualdad, pero cualquiera puede ser ese tercero. Ausente la substancia, desaparece toda relación de inherencia y subsunción, toda distinción cualitativa en los términos: lo particular y lo individual son indiscernibles de lo universal. El axioma absolutamente evidente se precisa como abstracción, siendo así la arbitrariedad más rigurosa y el fin de la arbitrariedad. Revelado su mediador como la *medida*, la unidad de dos términos desde un tercero repone el movimiento que inauguraba la primera figura. Solo que ahora, recorrido su ciclo inicial, la operación está vuelta sobre sí. No solo tiene contenidos cualitativos concretos que *adaptar* a la forma del argumento, sino que comienza a ver el contenido de la forma misma.

II. El argumento reflexivo

La contingencia que viciaba el silogismo de la primera figura era una heterogeneidad en las determinaciones vinculadas. Un sujeto inmediato se reconocía en un género a través de su particularidad específica. Es preciso entonces que ese sujeto sea verdaderamente universal, esto es, que su particularidad no pueda cambiarse por otra propiedad y engendrar conclusiones diversas y contrapuestas. Cuando eso acontece, la cohesión hace que cada medio se ponga como unidad precisa de los términos.

II.I. El argumento de presunción

El sujeto especificado que la conclusión relaciona con su universal es, en primer término, universal en sí. No se trata de que *los* hombres sean mortales, por ejemplo, sino de que es el caso para *todos* los hombres, lo cual parece suprimir cualquier arbitrariedad formal. Ese *todos* es el concepto preciso, que se distingue de determinaciones como cada término de los silogismos previos, porque en vez de un hecho atómico es un objeto vinculado al resto. La fuerza lógica del argumento reside en que lo mediado puede unirse incondicionadamente, para todos los casos, y en que sea también lo mediador, como vehículo específico de una conclusión *necesaria*.

Sin embargo, el argumento de la perfecta deducción es en realidad una tesis requerida de fundamentación. Supone que la conclusión I-U no se encuentra contenida en el *todos* de la premisa mayor, cuando en realidad es ella quien se deduce de la conclusión, repetida aquí y allá. En consecuencia, el sujeto universal y concreto se apoya otra vez en un dato empírico, aunque lo enuncie como necesidad específica. La unidad del contenido mediado y del mediador es un espejismo, efecto de una petición de principio, donde se ofrece como premisa mayor algo cuyo con tenido es el de una conclusión, sin ofrecer las premisas a ella conducentes. Obligado a establecer su consecuencia como el fundamento de su principio, el silogismo supuestamente exhaustivo no puede quedar en esa precariedad y se ve llevado a establecer la validez de su presuposición invocando el *todos*. Es preciso entonces llegar efectivamente *desde* la individualidad subjetiva a la universalidad, penetrando de lleno en la esfera de la particularidad indeterminada. Ese llegar a lo general del individuo ya no es un *todos*, sino más bien un *cada uno*, una totalidad acumulativa pero completa, que deduce en sentido *inverso* del inicial.

II.II. El argumento inductivo

La forma de la segunda figura era una determinación singular que mediaba entre una precisión general y otra específica, pero que al no aparecer como predicado o momento subsumiente solo podía extraer conclusiones particulares, indeterminadas. Este límite es lo que ahora esquiva y salva el argumento inductivo cuyo mediador son *todos los individuos* en vez de los, o todos los «hombres». Aristóteles —que jamás puso en duda la naturaleza silogística de la inducción— define lo esencial de ella diciendo que conecta un extremo con el medio a través del otro extremo. En efecto, el argumento de presunción conectaba los extremos *por* el medio; pero ahora el medio es un extremo, la individualidad empírica concreta, mientras la determinación específica —el medio natural— queda como el otro extremo. Lo que vincula género y especie es la extensión menor o igual de lo segundo. Uno a uno, los sujetos van acumulándose en series, que por una parte confirman desde lo inmediato la universalidad a ellos aparejada y, por otra, van estableciendo las formas particulares.

El argumento de presunción era apriorístico; el inductivo es un argumento de pura experiencia. *a*, *b*, *c*, *d*… son subsumidos en la determinación mayor, primero como individuos separados y después como conjunto de miembros de una clase, justamente en virtud de su exposición pormenorizada; en la segunda premisa *a*, *b*, *c*, *d*… como conjunto son subsumidos en otra determinación, que es en realidad su clase natural y contiene en sí también la determinación mayor de la primera premisa, pero que no se relaciona con ese con tenido fluidamente, y debe pasar por la comparación de lo uno y lo otro como predicados del término medio. *a*, *b*, *c*, *d*… son mortales; *a*, *b*, *c*, *d*… son hombres. La conclusión es esencialmente problemática. Si *a*, *b*, *c*, *d*… representan a todos los individuos actuales y posibles del extremo menor, la conclusión podría ser universal afirmativa, como en la premisa del argumento por

presunción, y deducir que todos los hombres son mortales. No obstante, la inducción resulta asequible cuando el número de individuos y su duración se aproximan al mínimo, esto es, cuando la especie y sus elementos son realmente *agotables* para la experiencia. A falta de una exhaustividad debida a la limitación del contenido, como en el campo matemático, lo que resta es un trabajo infinito para el entendimiento, un progreso interminable donde van apareciendo grados cada vez más altos de comprensión, aunque nunca completos.

Centrado en lo inmediato de la experiencia como modo de *completar* la deducción, el argumento inductivo es el resultado de una operación ambigua. Establece cierta conexión entre una serie de individuos y un concepto universal, pero de tal manera que esos individuos aparezcan como conjunto de todos, es decir, como cierta especie o clase, con lo cual una inducción imperfecta (de individuos inmediatos a un concepto como el universal) se corrige mediante una inducción perfecta (de miembros de una colección a la colección entera como clase de un género); visto así, el argumento inductivo es la verdad del deductivo, que al justificar la conclusión de éste suprime el defecto de su premisa mayor, uniendo otra vez —pero sin suposición, *verificadamente*— el concepto particular y el general desde la individualidad empírica. Al mismo tiempo, esto es sencillamente imposible. La inducción completa —desde la especie al género— *proviene* de una inducción incompleta, desde los individuos a la especie. Que todos los hombres son mortales no se deduce válidamente de que los blancos, los negros, los amarillos y los cobrizos sean por un lado hombres y por el otro mortales, porque blanco, negro, etcétera, están allí como abstracciones de los individuos de cada clase, y antes de deducir que esas clases se vinculan en una especie capaz de unirse a un predicado general es preciso determinar si *cada* individuo blanco, negro, etcétera, ha muerto efectivamente, y si

efectivamente se trataba en esos casos de individuos humanos. Todo cuanto puede obtenerse como fundamento de la primera inducción es un hábito perceptivo, o bien una probabilidad, y esto reduce la inferencia inductiva a un razonamiento defectuoso.

Pero la inducción sigue siendo conocimiento, aunque los sujetos sobre los que se apoya sean una muestra incompleta; para que no lo fuese haría falta que algún caso contradijera la regla de exhaustividad implícita en la premisa mayor. Si lo observamos con atención, que *a*, *b*, *c*, *d*… sean todos casos de un concepto general es algo que ya está en cada uno de los individuos, un género interior que la inducción busca de modo exterior, sumando individualidades, cuando parece que el entendimiento puede captarlo sin más en la inmediatez del individuo. Como reflexión del argumento de la segunda figura, la mediación inductiva no opera captando intuitivamente el nexo entre la particularidad y la universalidad, sino que lo deduce de revisar casos individuales. Con todo, si efectivamente puede deducirlo es porque hay una correspondencia entre esferas, esto es, un contenido que subsume cosas cuya determinación es pertenecer a órdenes *diversos*. Tal como la suposición deductiva llevaba a la inducción, la inducción lleva a la relación de los diversos, que reducida a la identidad es relación negativa, pero que salta también sobre la no identidad, y establece una inferencia justamente a mitad de camino entre deducción e inducción.

II.III. El argumento analógico

Vimos antes que la mediación verificada a través de la individualidad solo podía proporcionar una conclusión particular, del orden del *algunos*, y que cuando media el género la conclu-

sión puede ser general o específica, pero que ha de ser en todo caso negativa. Ser subsumidos dos términos en un tercero común no inferir ulteriores notas comunes en los primeros, cuya relación —en caso de establecerse— es una relación de diversidad. El individuo y la especie se relacionan como términos *no* idénticos que una vez analizados contienen la distinción del contenido y la forma respectivamente, uno como dato o hecho exterior y la otra como concepto particular del entendimiento. Sin embargo, lo propio del argumento arbitrario es en realidad eso, que la heterogeneidad sea la regla de los términos, mientras ahora la operación mira hacia dentro, está reflejada sobre sí.

Siendo sus premisas las conclusiones del argumento deductivo y el inductivo, los términos del argumento analógico son existencias precisas, naturalezas objetivas, que se traen a colación con su forma ya determinada. Tener ya determinada la forma incluye obedecer a una descomposición en esferas regulares, por ejemplo según el esquema: a significa en lenguaje *l* el contenido *f* del objeto *x*[95], b puede significar en *l* —*o* en otro código— el contenido *f’* de *x*, el contenido *f* de *y* o cualquier otra permuta de las esferas que no sea totalmente idéntica o totalmente dispar. Un ejemplo señalado de argumento analógico es el que aparece en Platón[96] cuando compara el Bien y el Sol: lo primero es en el mundo inteligible aquello que lo segundo es en el mundo sensible. Bien significa ontológicamente el contenido esencial para el objeto ideas; Sol significa físicamente el contenido esencial para el objeto vivientes. Ambos son «principio» pero siendo anterior lo inteligible el Sol aparece como «vástago» del Bien. El verdadero extremo que como particularidad se une en la conclusión al doble sujeto universal es el concepto del principio, de lo que «como un padre» tiene sucesión y media constantemente. Ser principio

es la nota que se infiere en el otro extremo por el hecho de estar inherente en el medio.

Es propio del Bien ser principio

Hay notas comunes entre Sol y Bien

Es propio del Sol ser principio.

Lo primero que evidencia este argumento es la posibilidad de intercambiar la conclusión y la primera premisa. Sin embargo, aquello que Platón quiere deducir es la noción del padre y el hijo, la anterioridad de lo inteligible. Sucede entonces que la materia del argumento propiamente dicho —analogías inexpresadas de desigualdad, proporcionalidad y atribución entre el Sol y el Bien— se convierte en base de Otro argumento donde una de las premisas contiene la prelación indicada. Tal y como el molde es anterior a lo moldeado,

El original es anterior a la copia

Todo lo físico es una copia

Todo lo físico es posterior.

Evidentemente, cabe construir lo contrario, afirmando la preexistencia de lo físico y la anterioridad del Sol, siempre que *copia* se reduzca al retrato o de tal o cual estatua, donde resulta imposible subsumir un sujeto como «todo lo físico». La analogía no puede por sí sola *asegurar* ni lo uno ni lo otro[97]. Con respecto a las formas previas del argumento, lo que ha hecho es introducir en algún término *varios* términos. «Decirse de muchas maneras» es el modo preciso de trasponer el límite de la identidad y la diversidad, lo unívoco y lo equívoco. De lo vario en general se sigue por lo pronto el concepto del *ente* como analogado principal con indefinidos secundarios; el ser se predica de la Luna, de la vida, de las mesas, de los atardeceres; la relación que cada uno de esos sujetos guarda con el ser es analogía intrínseca, pero es extrínseca la que guarda con los

otros por el hecho de que —tomados en abstracto— todos *son*. A pesar de ello, lo contrario no es menos cierto.

Un término lleva en sí los otros dos. De hecho, siempre hay no tres, sino cuatro términos allí, porque el medio consiste en la comparación de dos. Lo que se asemeja en alguna nota a otra cosa se asemeja también en otras notas; lo que es subsumido en un género al que es inherente una tercera determinación tiene esto último inherente en sí. He ahí lo esencial en la analogía. La unidad negativa, que conserva como desarrollo de la tercera figura del silogismo arbitrario, determina que la relación positiva sea a un tiempo la vaga verosimilitud de cualquier conclusión «analogada». Por una parte hay la riqueza de una diversificación interior, que eleva el principio de la identidad abstracta a la complejidad y la sutileza del contenido real; por otra parte hay un silogismo imperfecto. Para que la deficiencia quede salvada será preciso retener la diversificación *interna* del mediador sin sobrepasar los límites de su concepto estricto, de tal manera que lo inferido no sea una *semejanza*, sino una *unidad substancial*, reponiendo el esquema de la primera figura sobre un argumento cuyos términos sean silogismos en sí. Se trata de que el argumento contenga lo esencial y necesario de un existente, sin quedar preso en el particularismo de la inducción ni en la ambigüedad de la analogía, pero partiendo del mediador que el silogismo formal y el reflexivo han desarrollado gradualmente.

III. El argumento de necesidad

La universalidad, la particularidad y la individualidad ya no son determinaciones sin contenido, donde caben mejor o peor juicios extraños a esa estructura. Pasando y repasando sobre ella, lo que era una diferencia de magnitud se hace cualitativo,

interior, obediente al principio de las esferas interconectadas. Tal como el cálculo permite manejar no solo números abstractos sino *reales*, donde la magnitud es esencialmente de otro orden, infinita, así el nuevo estadio del razonar transmuta la extensión en comprensión, la cantidad de los momentos modales en necesidad de los momentos del contenido.

III.I. El argumento categórico

El argumento categórico se articula sobre una particularidad a la cual *pertenecen* sus determinaciones, esto es, que a la vez se manifiesta en sujetos concretos y es subsumida en una precisión general, donde aparece como particularidad específica. Lo propio de este razonar es recorrer sus momentos como momentos *suyos*. Allí desaparece toda condición sobre cuyo cumplimiento pudiera haber incertidumbre, toda reserva respecto del nexo enunciado. El sujeto tiene la determinación de substancia, en sentido aristotélico, como cosa o yo concreto. El predicado tiene la determinación del atributo, esto es, la de aquello que «el entendimiento percibe de una substancia como constituyendo su esencia», en los términos de Spinoza, lo cual excluye cualquier determinación contingente y restringida. Hay además, y por eso mismo, el orden. Los hombres son racionales tiene el orden natural; los racionales son hombres tiene el inverso. De ahí que donde hay una substancia concreta «su intuición empírica debe siempre considerarse como sujeto, y nunca solo como predicado»[98]. Visible, dividido, cambiante, sólido, etcétera, son predicados que momentáneamente pueden ocupar la posición del sujeto. Caballo, planeta, fuego, salitre, son sujetos que solo momentáneamente pueden ocupar la posición del atributo. Cumplidos estos requisitos, puede decirse que el silogismo *formal* ha caducado.

La historia de la filosofía es abundante en silogismos categóricos más o menos explícitos. Elaborado muy trabajosamente, un silogismo de esa índole es la Trinidad. Otro, menos remoto, es el argumento con el que concluye Newton su mecánica[99] Como masas inerciales, los cuerpos *no* tienen en sí el principio de su propio dinamismo; sin embargo, los cielos son un sistema de movimientos constantes y ordenados, luego ha de haber un *dominus incorporeus* responsable de cualquier cambio en ellos, que en su inmediatez será una fuerza impresa y en su concepto será un «agente», el cual movió en el origen y sigue colaborando a la supervivencia del movimiento. De hecho, «el movimiento es mucho más proclive a perderse que a ganarse, y siempre está extinguiéndose […] por lo cual se presenta la necesidad de conservarlo y reclutarlo mediante principios activos como la causa de la gravedad»[100]. Reducido a sus términos estrictos, el mediador es la *inercia*, el sujeto inicial y el de la conclusión es la substancia concreta, los cuerpos; el predicado general es la «fuerza», que en la segunda premisa aparece como atributo de la inercia y en la conclusión como gobierno de los cuerpos, simbolizado por la ley del cuadrado inverso.

Sin embargo, la forma asfixia al argumento categórico. Tras despojarse de todo lo circunstancial, la conclusión a que se llega estaba ya por una parte subsumida en la primera premisa y, por otra, es el material utilizado para establecerla como tal premisa. En el ejemplo recién expuesto, la ley del cuadrado inverso constituye el resultado de mediciones, siendo un *dato* que se autosupone como fuerza universal. Si los cuerpos *no* son la causa de sus estados, es obvio que obra sobre ellos una fuerza con los rasgos de la violencia mecánica. El que luego esa fuerza sea «incorpórea» es lo sobreentendido cuando la inercia aparece primero como principio de inactividad de los cuerpos y, a continuación, como *vis inactiva* o fuer-

za en sí. Es fuerza solo mientras los cuerpos se conciben determinados siempre por algo exterior al movimiento o al reposo, es decir, mientras la materia sigue sujeta a categorías teológicas. Tan pronto como ese principio activo se captó *en* la materia, la fuerza pasó a considerarse *energía*.

Sea cual fuere el grado de agudeza y fundamentalidad que alcance, el razonamiento categórico nunca podrá rehuir el artificio. La particularidad específica ha reunido dos extremos, pero al reunirlos lo que ha hecho es captar la *consecuencia*, condensar la naturaleza del deducir mismo. Una cosa se vincula a otra a través de otro, de un tercero, pero cuando ese vínculo es substancial el tercero está distribuido ya en los extremos. La conclusión de los argumentos precedentes es que la determinación aparezca siempre como resultado lógico, como el seguirse algo de algo en virtud de su sola existencia. Profundizando en su propia forma, el argumento sin condiciones aparece como relación abstracta cargada de contenido. Cada uno de los términos mediados lleva en sí al otro.

III.II. El argumento hipotético

Siendo el mediador un momento interno o esencial, lo categóricamente determinado presenta a su otro al presentarse, al tiempo que distingue en ambos su estatuto abstracto y su posición efectiva en la existencia.

Si S es, P es;

pero S es,

luego P es.

Lo individual, que es el medio de este silogismo, aparece primero como sujeto concreto, S, y después como el *es* de S, en un caso como «actualidad» y en el otro como «totalidad de

las condiciones»[101]. S y P son existencias diversas, enriquecidas por determinaciones dispares, pero hay entre ambas un nexo riguroso. Si una se da, la otra también. La inducción se restringe a establecer si está dada o no la existencia S, pudiendo en esa medida ser completa. Apoyado en ello, el silogismo hipotético constituye el argumento científico por excelencia. Si un protón es detectado en tal punto, la materia tendrá una vida de tantos o cuantos años; si la sinapsis es afectada por cierto compuesto, la teoría x sobre el cerebro puede ser cierta… El concepto y la intuición se interpenetran; la previsión queda (o no) cumplida, el cumplimiento queda (o no) previsto. No se sienta una tesis categórica, sino algo que sirve para apoyarla. La hipótesis es la apariencia en cuanto apariencia, dejando transparentar un fundamento o causa. Bien mirado, el silogismo newtoniano pertenece también él al grupo de los hipotéticos: si hay un orden armonioso en el universo material, hay algún agente inmaterial. Construido el sistema de las condiciones, la inferencia no necesita la relación substancial, categórica. En vez de establecer los atributos esenciales de un objeto, la inferencia establece aquellos otros *objetos* que la presencia del primero invoca, lo sobreentendido en ello.

Como vehículo idóneo de la causa, el fundamento, la condición y la fuerza, el silogismo hipotético es un argumento esencialmente problemático que se convalida empíricamente. Su mediador es ya con toda claridad el entendimiento, que percibe la razón como principio de la consecuencia en el mundo. Y al ser esa logicidad la *subordinación* de un momento a otro, el contenido general expuesto es el devenir en cuanto reenvío o concatenación de consecuentes y antecedentes. La hipótesis es así la inducción desarrollada, que se articula con la tesis deductiva y conecta la esfera del concepto puro y la intuición empírica. S y P aparecen inicialmente como condición y condicionado, y comparados con la necesidad del nexo am-

bos son inesenciales; esto es lo que expresa el «si» de la primera premisa, donde ninguno tiene la necesidad de ser inmediatamente, sino la necesidad de la relación o la de ser algo unido por el concepto.

Luego el sujeto se añade como ser intuido o existencia concreta, cuya inmediatez o extrañeza con respecto a la mediación queda cancelada a su vez en la existencia del predicado, que experimenta la misma actualización sin perder su contenido de momento mediado por el otro. Ahora es el género lleno de individualidad que distingue dos esferas, y en cada una discierne la apariencia de la otra, obediente en última instancia al núcleo de la razón como dialéctica del «yo pienso». Sin embargo, el principio de la consecuencia no puede permanecer en ese reenvío de las esferas y las determinaciones sin avanzar hacia el *conocimiento*, es decir, hacia aquella relación que subordina, coordina y excluye al mismo tiempo; allí aparece al fin cada momento estrictamente definido como momento de sí y de los otros, esto es, como idea de la *parte*.

III.III. El argumento disyuntivo

La idea de *totalidad* se cumple en aquel argumento que tiene el universal definido como mediador. Aquí coexisten la relación positiva y la negativa, como en el silogismo analógico, pero la unidad de la diferencia es la unidad de una totalidad, en vez de mera semejanza en el ser o en la función. Los términos del argumento disyuntivo son esferas que no solo se pertenecen en una dirección —como acontece con una serie—, sino recíprocamente. Se incluyen y excluyen unos a otros, al ser su carácter el de la parte, pero en esa misma medida constituyen el conjunto de un saber dado, que en su operación abre un campo donde aparecen *nociones* simultáneas y mutuamente determinadas.

S es o P o Q o R

S no es Q o R

S es P

Kant destaca lo fundamental de este razonamiento considerándolo «una relación de proposiciones en forma de oposición lógica […] y a la vez en forma de comunidad»[102]. Un contenido excluye el otro, pero uno y el otro se complementan como totalidad del concepto buscado. Kant ofrece a título de ejemplo el silogismo de que el mundo existe *o* por necesidad interna *o* por ciego azar *o* por alguna causa externa. El sujeto es el mundo, y su predicado múltiple se presenta en contenidos contrapuestos. Sin embargo, sea cual fuere el término elegido como verdad de S, «excluir el conocimiento de una de esas esferas es lo mismo que ponerlo en una de las otras, y ponerlo en una es lo mismo que excluirlo de las otras»[103]. S es un género descompuesto en especies, una *clasificación* del contenido que expone como tal la estructura de la razón. Cada una de las premisas contiene por eso un momento preciso del *mismo* sujeto, que es totalidad indeterminada primero, se particulariza luego y, apoyado en ello, aparece como individuo excluyente o relación negativa; por otra parte, la segunda premisa y la conclusión son intercambiables, mostrando que la inferencia puede hacerse desde la particularidad a la individualidad y desde ésta a aquélla.

Cargado con el pormenor de los argumentos que le preceden, el argumento disyuntivo adelanta otra vez lo que anticipaba el concepto abstracto de la razón como mediador universal. Lo que toma por sujeto es un objeto que comprende esencialmente los momentos de la unidad, la pluralidad y la totalidad y que, en esa misma medida, es devenir. La forma más alta del contenido la ofrece una identidad concreta en la diferencia concreta. Al llegar efectivamente allí, lo problemático de la

conclusión se hace máximo y el argumento sucumbe como tal forma. Por una parte, ya no es una composición arbitraria de juicios, sino el acto de indicar algo como ser objetivo o total en sí; por otra es conocimiento del conocimiento, autoconciencia, que guarda sintéticamente el detalle de la relación. La cesura entre mediador y mediado desaparece en ese instante, porque el sujeto del silogismo disyuntivo es ya una síntesis que se enjuicia desde sí misma. Su esquema es el universal especificado que se presenta en la profundidad de un individuo, y esto es la esencia de la mediación.

LA CONSUMACIÓN DEL SUJETO

El argumento ha descrito la razón aplicándose a la existencia, no la existencia. La ciencia que de él pueda extraerse se refiere, pues, al propio contenido de la razón. Es justamente precisando el campo de las conclusiones *no* inmediatas como proporciona el primer deslinde de lo subjetivo y lo objetivo. El valor del argumento como razón va por eso más bien en la línea del plan o la trama de algo que por la del recurso persuasivo. Los argumentos que el entendimiento hace cotidianamente —y sobre todo *percibe*— a propósito de multitud de cosas son casi siempre síntesis instantáneas, consumadas sin el menor miramiento por la forma. Si alguien no decidiera nada sino en base a conclusiones de silogismos formales previos sería un simpático demente, aunque no menos irracional será quien sueñe con la silogística como un procedimiento mecánico de verificación. El argumento global que constituye la teoría del silogismo concierne al devenir. Aristóteles declara repetidamente que el principio del razonamiento es la esencia o «lo que el ser *era*», τό τί ἤν εἶναι, y en el texto más explícito contraviene de modo expreso la combinatoria banal que lo rodea como recurso persuasivo:

> Partiendo los silogismos de la esencia determinada, su principio es —como desarrollo de la substancia— idéntico al de toda producción[104].

El principio (αρχὴ) del razonamiento es el mismo principio de la producción (γένεσις), en tanto en cuanto la esencia o el ir dentro de sí del sujeto se expresa ya como despliegue de la determinación. El argumento no es entonces sino la producción o generación en su proceso definido, el desarrollo que demuestra ser movimiento de la esencia a la objetividad determinada. Lo emergido ahora como poder práctico de la mediación es precisamente la *causalidad*.

> La causa por la cual una cosa es no ésta o aquélla, sino absoluta y substancialmente, como la causa por la cual una cosa es no de modo absoluto sino ésta o aquélla, en tanto posee algún atributo esencial o accidental, resulta ser en ambos casos el término medio. Por aquello que es en sentido absoluto, entiendo al sujeto (ὑποχείμενον) mismo[105].

Cualquier algo que se tome en consideración es en principio una identidad excluyente, que contemplada en su determinación es un juicio de límites, y comprendida en el despliegue de sus precisiones constituye un argumento, cierta forma definida de razón. Para que no lo fuese debería tener un existir incausado, y que no surgiera de sí ni de otro, porque el mediador allí descubierto expresa como movimiento universal el de la causa. De ahí que toda investigación científica se dirija al descubrimiento de la mediación; lo dado a la intuición sensible es la insuficiencia misma de su contenido, y en el esfuerzo del conocimiento lo verdadero al término es la cosa o yo como algo que *se* produce o *se* determina. Fuera de la mediación el mundo ha de ser aprendido con un pensamiento que retiene por la memoria ciertas constantes relativamente fijas y las enuncia como motivos y consecuencias; en esa magia sin ambiciones, todavía bien vigente en farmacopea por ejemplo, se conoce una cosa que puede suscitar otra o que la suscita en muchos casos, y esa conexión externa pasa por la causa; pero la ciencia representa la necesidad de conocer en

cada algo la mediación interior, el proceso en cuya virtud esa cosa es en sí o solo accidentalmente el aparecer de otras, y dicha experiencia no se distingue de concebir en los objetos su propio razonamiento.

La temporalidad que recae sobre lo subjetivo al emanciparse del solipsismo abstracto —por el hecho de abandonar una esencia pura y juzgarse— constituye algo extraño a él solo en cuanto es concebido fácticamente, como cuando un compás ha unido el punto de partida con el punto de llegada y sigue recorriendo el círculo ya trazado. Pero que el sujeto sea algo *hecho* es, en realidad, la suposición ahora privada de base, porque caer en el reino de las múltiples propiedades y la heterogeneidad de sus figuras —lo propio del juicio—, es el movimiento del hecho al hacer, de lo actuado a la acción. Ahora bien, esa experiencia constituye por sí misma el argumento del comienzo, donde la negatividad inherente a lo determinado y la naturaleza total del determinar constituyen un único proceso. De ahí que la finitud del sujeto aparezca ahora como dinamismo de un ser *inacabado*, en vez de manifestarse como un simple pasar; en realidad, ese pasar no es ya el vaciamiento en otro y muestra ser la realización de lo posible, el vínculo preciso de la subjetividad con la subjetividad. Interpretando la distinción entre potencia y acto,

> … en el devenir aquello que deviene o se transforma no hace sino reflejarse en su fondo, y este aparente otro en el cual se ha transformado el primero constituye justamente su verdad[106].

Respecto del mediador, tanto el sujeto inicial como su contenido preciso son solo los instantes aún por desarrollar, la subjetividad implícita, cuya realización depende de trascender el estatuto correspondiente al sujeto mediado y configurarse como identidad del otro consigo mismo. En cuanto pura mediación, el sujeto ya no constituye algo sometido a una temporalidad, porque él mismo es tiempo por el hecho de ser *ya*

su «es» o, si se prefiere, porque la relación a su contenido preciso ni representa un atributo separable del mero nombre sobre el cual recae ni se vacía en ese contenido, sino que ha dejado de constituir un nexo entre precisiones subjetivas, aleatorias, para revelarse como una causalidad. La transición de la subjetividad a lo racional acontece cuando se desliga de las precisiones relacionadas y aparece como la relación misma; a partir de ese momento el saber no concibe en el proceso del sujeto algo que llega a ser o es algo, sino la propia naturaleza de ese *es*, respecto de la cual los algos unidos y separados integran simples trayectorias del contenido. Con ello se cumple la síntesis del sí mismo y el tiempo, esto es, la identidad del sujeto y su ser, pues el sí mismo es ya el ser en cuanto absoluto *medio* de sí propio. Lo incumplido era la identidad del sujeto con su existencia, la identidad del sujeto con su contradicción. A partir de ahora no expresará un tránsito de lo inmediato a lo mediado, y su movimiento será el progreso de un mediador a otro, una evolución donde aquello que evoluciona es uno con el evolucionar mismo, donde la alteridad en general ha pasado al interior del sujeto. Él es ahora *el otro reconciliado*, la razón o causa cuya realidad es solo constituir una razón o causa y que, sin embargo, se determina de modo inmanente en el movimiento infinito de la universalidad, la particularidad y la individualidad.

La primera forma del sujeto, la pura reflexión, era la forma de su contenido en cuanto *esencia*, S = S, y esa esencia constituye la identidad de lo abstracto con lo abstracto, el incondicionado retorno a sí desde un otro irreal que se descubre en la nada como en su elemento. La segunda forma del sujeto era la forma de su contenido como *existencia*, S = P, y esa existencia expresa la identidad de lo determinado con lo determinado, el salir de sí o la evolución que supone en el después su cumplimiento, del mismo modo que la involución lo presuponía en

el antes. Pero el razonamiento, S = M, contiene en el mediador el contenido completo de esta progresión, a la vez como su punto de partida y su término, porque allí el sujeto no es hallar un otro dentro de sí ni hallarse en otro. Con la estructura del razonar el sí mismo ha suprimido la ilusión de lo idéntico, como también el yugo impuesto por esta identidad formal al despliegue de su contenido. Mediar es para él suprimir la alteridad de su alteridad; no permanecer en las formas unilaterales de la involución y la evolución, de lo inmediato y lo mediado, sino conservar esta tensión como un solo movimiento.

Puesto que mediar es la unidad de lo abstracto y de lo determinado, el desarrollo del argumento expresa también el fin de la dualidad entre el sujeto y lo objetivo. La razón no expone ni el «yo soy yo» ni el «yo soy otro», sino el *soy* mismo como continuo desdoblamiento de la acción. De ahí que llamarlo sujeto sea ahora una mera convención, resultado de suspender provisionalmente el nuevo estatuto lógico que en él se revela como elemento verdadero, porque este sí mismo ya no es la negación *de* un otro, ni la afirmación *en* otro. Al contrario, contiene la posición desde sí de ese otro, la liberación incondicionada de su realidad. Desplegado como nexo del mundo consigo mismo bajo la forma de algo que, además de ser, es *representado* o *concebido*, el sujeto se consuma como mediador de un razonamiento cuyos extremos son el ser en sí esencial y el ser en otro existente.

Por su parte, esa unidad constituye la independencia y la firmeza de aquello que es *por* sí mismo, donde el sujeto desemboca cuando ha abolido el misterio de su absoluta contradicción: no tener alteridad alguna por negar salvo la suya respecto de su propio fundamento; él es su otro, y ese otro es la *objetividad*. Semejante transición se hallaba ya implícita en el acto de suprimirse la estructura finita del sujeto y sus determi-

naciones para dar paso a la estructura infinita de la razón. Allí cada uno de los momentos del contenido expresa la conexión de los momentos excluidos, sin que ninguno esté puesto sin poner a todos, pues cada uno es el todo de sí y de los demás y, por tanto, parte de sí y de los demás. Pero cuando el sujeto ha incorporado esa estructura ha obtenido también la madurez de hallarse en su límite, y renace a partir de él; su sí mismo es la esfera universal que no excluye la riqueza de su diversidad, un elemento particularizado y un individuo excluyente, autoconstituido. Advenir a esta presencia constituye la plena exteriorización de lo interior, donde el sujeto cede paso a un reino objetivo. Una vez que en él lo mediado y el mediar se han revelado cosas complementarias, su ser no es ya un ser subjetivo ni aquello que depende del estado de un sujeto, y si por una parte contiene el movimiento de indicar como única substancia real a la objetividad, es ya, por otra, una objetividad en sí.

Sección 2. El sí mismo como acción

Como contraprestación por su hallazgo del *a priori*, el formalismo —la tesis de que sentir y pensar son heterogéneos— debe escindir lo objetivo en dos esferas; una es la objetividad del sujeto, otra es el objeto como cosa *en sí*, incognoscible por definición, en cuanto no puede considerarse síntesis de *relaciones*, y lo que no sea relación queda fuera del campo intelectual propiamente dicho como simple quimera. La consecuencia inmediata es un corte entre lógica y ontología contra el que reaccionarán vivamente los herederos del idealismo crítico (Fichte, Schelling, Hegel), considerando insostenible el concepto de noúmeno, e inconsecuente la cesura impuesta entre el sujeto y el objeto. En efecto, la pieza maestra de la *Crítica* era la apercepción como «unidad objetiva de la autoconciencia», que *originalmente* fundía ambos lados del conocimiento. Kant había dicho que «un juicio no es sino el modo de traer cogniciones dadas a la unidad *objetiva* de la apercepción»[107], aclarando que «objetivo» allí significaba el hecho de no depender la relación considerada del «estado» en que pudiera hallarse el sujeto *para* quien esa relación aparecía. Pero esa objetivación consumada equivalía a declarar incognoscible el *subjectum* originario de los juicios, no ya la «materia» medieval, sino la *substancia* concreta, de la cual solo resultaría accesible su parte de «fenómeno», aquello que es *para* el sujeto. De este modo, el desarrollo del concepto de razón lleva a dos consecuencias divergentes: 1) la razón *pura*, que en su liberación como conciencia de sí se autolimita al contenido de un esquema super-

puesto a un substrato misterioso por definición (la substancia); b) la razón devenida manifestación de lo absoluto, que capta en la substancia *un* sujeto persiguiendo su conciencia de sí.

Lo obvio para el hombre antiguo, la *ousía*, guarda dos milenios después su lugar como núcleo de los juicios y argumentos, pero queda a la vez sustituida por el *ego*. Aristóteles veía la razón en el mundo físico. Ahora el mundo físico se ve desde la razón, y o bien *es* razón en sí o bien deben deslindarse dos esferas incomunicables como lo trascendental y lo físico. De un modo u otro el yo asume el lugar de la substancia, poniendo la conciencia de sí como causa última del proceso identificador que el conocimiento representa. Sin embargo, la razón todavía no ha *pensado* sus conceptos. La lógica ha servido para explicitar las categorías del entendimiento, y las categorías no agotan en modo alguno el campo de la razón. Al contrario, es ahora cuando la relación se ha hecho «objetiva» —en el sentido kantiano— y puede romper los límites del solipsismo nominalista. Su sujeto no es «subjetivo», y en esa misma medida se ha presentado como *acción* en vez de aparecer como *hecho*, y más concretamente como una totalidad intrínseca que *es* en su *devenir*; que deduce de sí el tiempo. La razón sabe lo que ella es, y su autolimitación consiste en no proyectarse *inconscientemente* sobre lo representado, en no *adelantarse* al objeto sino dejarlo ser. Pero no proyectarse ni adelantarse significa no tomar la forma del yo por única substancia del mundo físico, y llevada a su radicalidad la forma del yo es la acción como sí mismo, el obrar de una autoconciencia. Puesto que ni el movimiento ni la cambiante identidad son cuestionables, despojarse de subjetivismo significa invertir el orden de los términos y poner el sí mismo como acción. No que la substancia hace algo *para* identificarse, sino que se identifica *al* hacerlo.

Pensando sus conceptos, la razón produce espontáneamente *ideas*, que una vez concebidas se presentan como verdades intemporales. En la idea la relación no se establece entre una sensación y sus categorías, sino entre conceptos y realidad. La idea es así posibilidad de la *ilusión*, del desacuerdo entre el pensamiento y lo pensado. Al mismo tiempo, la idea es lo que el ver autoconsciente *observa* en torno cuando interpreta su percepción. Que la idea sea objetiva o no depende solo de su contenido, pues por sí misma representa el estadio donde lo general es inmanente a lo individual. La idea se produce en la razón, primero como idea de la propia razón y luego como idea del mundo representado, que exhibe a título de *suposición* el objeto. Por eso no es necesario poner como cognoscible el *noúmeno* para abordar la objetividad; el concepto de lo nouménico se critica solo, como dogmática posición de un reino inteligible.

Podemos admitir que hay efectivamente una o varias dimensiones de realidad inalcanzables para el entendimiento. Eso no cambia lo más mínimo que el análisis del sujeto (primero como sinónimo de substancias particulares y luego como sinónimo de yo puro) produce su objetivación, y que esa objetivación indica un ser definido. Siendo concepto alberga la relación, pero una relación cuyas determinaciones no pueden interpretarse en términos de enajenación o extrañamiento de un yo. La objetividad será aquello que la razón discierne como naturaleza del mundo, cuyas figuras sucesivas son por eso mismo *fenómenos* o expresiones *de* un fundamento.

Capítulo I

El concepto del objeto

El objeto expresa una existencia que es *por sí*, ajena a ser contemplada o reconocida, y lo que queda atrás es el propio principio subjetivo, ese continuo intercambio del «yo soy yo» por «yo soy otro», donde la alteridad o lo falso es el núcleo de una riqueza ilimitada de precisiones, y la identidad constituye una apelación vacía. Puesto que el sujeto incorpora únicamente el momento de la individualidad como exclusión de todo otro, es algo afirmativo solo en otro, ya se trate del sí mismo puro, esencial, o del sí mismo yecto en el existir, limitado, y esto es ahora lo más concreto y la verdad sin excepción. Pero la aquiescencia del sujeto para con su otro tampoco puede realizarse; ese otro falta y faltará siempre, porque es solo otro *sujeto*. El esfuerzo más obstinado por alcanzar una entidad quieta en tal disolución es, quizá, la religión positiva, que en lo divino persigue un otro del propio sujeto vacío y también un otro de lo ajeno en general, aunque igualmente diverso de la disolución misma, único tercero en ese elemento ontológico. Sin embargo, no hay para el sujeto alteridad *fija*, y su otro incorpora siempre el inagotable proliferar de la determinación lógica, que al pasar a una existencia ha pasado de hecho a una nueva y así sucesivamente, sin poseer ninguna concreción un estatuto distinto de las anteriores y posteriores.

LA DOBLE DIMENSIÓN DEL SUJETO RACIONAL

Abolir la alteridad de la alteridad deriva para el sujeto de una situación concreta: 1) el otro exterior es en última instancia la negatividad de la nada descubierta en el proceso de la esencia, y solo existe respecto de él un otro que es *su* otro, un yo del yo que no cabe en tal yo y resulta, sin embargo, demandado desde él por siempre; 2) tampoco existe la identidad como relación no aplazada de sí consigo mismo, que o bien se reduce a mera suposición o bien se establece solo a través del rodeo correspondiente a la aparición de un opuesto. En definitiva, ni lo otro ni la identidad *son* realmente, aunque el sí mismo emerge ahora de su elipsis en la alternancia de determinar a un otro, y ser determinado en otro. Expulsándose tanto de la identidad vacía como de la diversidad arbitraria, este sujeto ya no constituye algo mediado ni algo inmediato, sino *la mediación misma*, que tiene por única naturaleza la actividad; no una acción de encontrarse e identificarse, ni tampoco la de perderse, sino la acción dé existir simplemente. Como sujeto *racional* —y la razón es el devenir expansivo, libre genéricamente de un *llegar* a alguna parte finita— se ofrece al saber en dos planos.

En primer lugar, es aquello que no puede ser sino desde la determinación de la totalidad y de una totalidad precisa, es decir, un existente que comprende como única esencia el despliegue en una individualidad concreta, una determinación particular y una naturaleza universal. En esa medida, se mueve ya por entero dentro de sí; la estructura de la razón difiere de las configuraciones subjetivas previas en que a través de ella el sujeto se concibe explícitamente moviéndose en el interior de su propia soledad, no teniendo nada con lo cual llenar el instante fuera de la propia diversificación. No hay cosa alguna de la que él pueda separarse o a la que pueda unirse, porque la única identidad es el ir siendo totalidad, y la única diferencia es la especialización provocada por el ir mismo.

Esto puede concebirse como tránsito del todo a la parte, entendiendo por ese tránsito una fusión perfecta o realizada de relación a sí y relación a otro. Al hallarse absolutamente interpenetrados los momentos de lo universal, lo particular y lo individual, la totalidad no representa en él ni la unificación de determinaciones separadas (un *agregado*) ni algo separado de las determinaciones (un *substrato*), sino la circunstancia de ser devenir y solamente eso. Reenvía a otro de manera incesante, pero ese otro no son los predicados que colman el vacío del sujeto tautológico, sino una alteridad específica inherente a su propia naturaleza individual, particular o universal; es así como trasciende el dominio de la atribución correspondiente al juicio para expresar el restablecimiento del ser en la existencia determinada. La racionalidad no supone una meta a alcanzar más allá, porque el mediador —cuya implicitud era subyacer como unificación del sí mismo abstracto con los predicados— es un ser inmediatamente concreto. De ahí que no haya movimiento del sujeto en sentido propio, pues el sujeto racional es movimiento en términos absolutos, puro devenir, y esta cosa o yo cuya relación consigo expone el despliegue de la unidad y separación ilimitadas de la subjetividad racional es el objeto, una naturaleza objetiva.

En segundo lugar, la subjetividad racional proviene de abolirse la naturaleza indeterminada de la relación; si se prefiere, encarna el momento en que la cópula vacía del juicio se muestra colmada de contenido, y supera el extrañamiento ingresando por entero en él. En vez de ser relación *a* otro, este sujeto es relación *de* otro, lo cual vale tanto como decir que él ha de desaparecer y que, de hecho, ha desaparecido ya, porque no representa la negación de una alteridad ni la afirmación en una alteridad, sino la posición desde sí de esa alteridad como alteridad abolida, y el acto de emanciparla incondicionadamente como única existencia real. Siendo mediación absoluta,

el sujeto es la identidad de otro consigo mismo, pero ese otro es otro solo respecto de la naturaleza subjetiva, y no otro respecto de sí ni respecto del mediador, cuya desaparición en él se limita a exponer la aparición de la propia integridad.

La elipsis hecha explícita en el razonamiento no se limita a presentar un sujeto más poderoso y capaz de asumir la contradicción inherente a la unidad del sí mismo y el ser, puesto que la elipsis representa simplemente el velamiento del objeto en el devenir de la subjetividad; más bien sucede entonces que el mediador se suprime como *relación* para ceder su lugar a un existente donde él es a un tiempo todo el proceso y el mero *entre*, desde cuya presencia se mantiene tal proceso. La relación suprimida subsiste como cohesión de la existencia que emerge, pero desborda la naturaleza aún subjetiva del mediador, que es en sí solo un momento (a saber: el *fenómeno* del objeto, o el *substrato* del sujeto) y a la vez la totalidad, mientras los extremos media dos —antes sujetos y atributos, sometidos a la continua inversión de su respectiva naturaleza— pasan a existir igualmente en la mediación. Por lo mismo, que el mediador desaparezca y se cumpla en el perfecto olvido de ser la identidad de otro consigo mismo, y que sea este otro lo autónomo y real por sí es el desarrollo de la razón y de su razón específica; él no expresa un nexo de apelaciones recíprocamente complementarias, ni el sujeto básico de los sujetos y predicados en general, sino el poseedor de un devenir y el recipiente de su resultado.

Noúmenos y fenómenos

En principio, el objeto es lo absuelto del entender, mientras el entender —concebido como punto de reunión para lo sensible y las formas genéricas de la sensibilidad— expresa el sujeto. Esa

conclusión se mueve en la ambigüedad de tomar una vez el objeto como lo puesto delante —dado a la intuición inmediata aunque, por lo mismo, sintetizado con la naturaleza de una mera incógnita—, y tomarlo otra vez como el ser substancial. Esta ambigüedad informa desde un principio el dominio objetivo, y la propia palabra que lo enuncia contiene la antítesis entre el «objeto» como coseidad inerte y la cosa «objetiva», sinónimo de lo verdadero en contraposición a lo arbitrario y variable; de hecho, la lengua confiere un privilegio a la forma adjetiva y adverbial del término frente a la sustantiva, y cuando alguien llama «objeto» a una presencia la define del modo más pobre entre cuantos están a su disposición, mientras basta decir de ella que es «objetivamente» para elevarla sobre el nivel del dato, e indicar una realidad plena.

En cierto sentido el objeto desborda siempre al objeto, porque siendo mediación absoluta es a la vez mediación suprimida, un sentido en bruto que se distingue de la subjetividad por no hallarse siquiera expuesto al devenir de la predicación y expresar, más bien, algo donde la existencia alcanza la forma sólida de un obrar ya acontecido. Si no fuese esa actividad como inquietud abolida, sida en general, permanecería en la esfera de lo relativo y en el ser del sujeto. Por eso el saber tropieza con el objeto. Pero lo que *tropieza* desaparece inmediatamente como tal resistencia para convertirse en el brillo de un misterio —enigma de lo autoconstituido para el entendimiento—, que solo así expresa su densidad. Opaco y brillante, ser su propio medio significa también que sea algo huidizo por definición: lo *objetivo* pone al *objeto* como momento inesencial.

Llevada esa ambigüedad a su extremo, la esfera objetiva se configura como un interior racional, pero no susceptible de manifestación —*noúmeno* o ente inteligible[108]— y, contiguamente, como un exterior no susceptible de invención ni de genealogía en general cosa en sí—, de tal manera que ambas

dimensiones son dependientes por unilaterales y excluyentes por lo mismo. *Hay*, pues, objeto —hay substancia—, aunque como mero reflejo de una intuición imposible. Por tanto, este objeto es exterior al saber, pero es precisamente lo interior de ese exterior o, si se prefiere, es también la negación de su propia exterioridad; desde una perspectiva, el objeto carece de exterior alguno y representa un ensimismarse puro, mientras la otra perspectiva lo revela como pura exterioridad. Si bien ninguna de esas formas tiene contenido fuera de su reenvío a la opuesta —careciendo el objeto de manifestación es algo exterior y siendo externo es algo solo interno—, la dependencia de ambas dimensiones no hace del noúmeno una cosa efectiva ni de la cosa dada un noúmeno.

Al contrario, lo que surge es una proliferación cuantitativa de objetos incognoscibles, todos perfectamente extraños entre sí. Tanto el noúmeno como su corolario o cosa en sí han de ser definidos, pero solo pueden serlo a través de predicados, que aquí adoptan la forma de propiedades diferenciales, con lo cual la identidad alcanzada equivale para el objeto a su desintegración, porque las propiedades tienden a independizarse como elementos, del mismo modo que la propia cosa. Si se considera algo preciso, tal como un árbol, por ejemplo, él es la cosa, pero también lo son la raíz, y el tronco, y las ramas, y las hojas, y un surco del tronco y una oquedad, etcétera, porque no hay nada que lo limite y concentre ahora, excluyendo la autonomía de sus componentes; en segundo lugar, el árbol reúne cualidades más genéricas, como la solidez, el peso o la figura, y cada una de ellas puede integrar igualmente la determinación de otro objeto. La cosa en sí pasa a ser una e idéntica a través de sus propiedades y características, pero esa identidad constituye un mero ensamblaje de precisiones, que integran la naturaleza de cualquier otra cosa en sí, pero tampoco pueden existir fuera de una cosa ni pueden tomarse como los noúme-

nos primarios. Ahora bien, esto mismo sucede con el noúmeno, que representa a la vez lo autónomo y la falta de autonomía, y postula las propiedades de igual manera que éstas solicitan su realidad. En definitiva, el objeto es una multitud donde aparece una unidad y una unidad, donde aparece una multitud.

Aparentemente contrapuestas, la singularidad y pluralidad expresan aquello que el objeto tiene de *teorema*, amalgama de *demostración* y *construcción*, fenómeno y energía. Lo que en él hay de demostración es la actividad ligada al aparecer, al estar delante y al valor absoluto de lo manifiesto, que corresponden a su ser como realidad; he ahí su lado de luz, donde es —como Leibniz diría— independiente de toda observación, pero no de la «observabilidad», porque nada hay en su naturaleza *opuesto* al brillar, y porque no está en él esa *suposición* esencial al sujeto y aparejada a su mediato reconocimiento de sí mismo. De ahí que su exposición sea inseparablemente construcción, actividad ligada a un puro impulso práctico, poder concreto que se ejercita; éste es su lado de sombra, que no de ocultación ni extrañamiento. Siendo un semejante teorema *físico*, el objeto es cohesión de determinaciones o destinos diversos, pluralidad, pero con una suerte de algún modo común, que es tener *cuerpo*. Todo el kantismo se resume en la creencia de que no hay unidad sintética distinta del sujeto yoico, afirmando que síntesis es mediata e inmediatamente igual a subjetividad o, cosa idéntica, excluyendo de la experiencia posible la experiencia del teorema objetivo.

La incapacidad para concebir de manera concreta el proceso aniquilador del sujeto suscita dos objetividades divergentes; una inesencial, puesta ante la sensibilidad como masa amorfa que alcanza una diferenciación solo a través de la acción de percibir, y otra esencial, enunciada en su carácter exterior de cosa en sí o en su identidad interna, nouménica. No obstante,

ambas representaciones provienen de una misma raíz, la de que solo el objeto tiene ser y solo el objeto es razón, aunque ese ser no sea sino el incesante resultado del movimiento subjetivo negándose como tal subjetividad. Esta experiencia del saber es la más difícil de asimilar para el entendimiento, que ve dos totalidades diversas y coexistentes allí donde la especulación capta un solo despliegue; pero ésa es la propia experiencia de la objetividad y, en su defecto, apenas se ofrece como tal una fantasmagoría nacida de inconsciencia en la conciencia.

La objetividad que se asimila al exterior es el producto de abstraer en los momentos de la esencia y la existencia el propio proceso de su constitución y superación o, si se prefiere, viene a expresar lo que era la alteridad del sí mismo esencial y del sí mismo existente separada ahora de dichos momentos, como si ellos tuviesen ser alguno fuera de su relación definida hacia esa alteridad, y como si ella tuviese consistencia para subsistir fuera de su relación a tales momentos. En esa medida, el objeto designará el simple otro del invenir correspondiente a la esencia, la apariencia engañosa a la cual se ve reducido todo lo determinado en nombre de la identidad tautológica del sujeto, del mismo modo que —ya en el elemento de la existencia— el objeto designará el predicado en términos genéricos y la identidad estable. Con todo, ese otro en el cual se reflejan la esencia y la existencia carece de contenido fuera de la dialéctica de ambos momentos, y si es enunciado como naturaleza suficiente se limitará a expresar la quimera de una estructura que trasciende, cuando constituye por definición la inmanencia, el sí mismo racional existiendo empíricamente. Puro e inmediato *soy* que emerge desde la estructura de la razón, el objeto es un existente cuya determinación coincide por completo con su proceso. No es algo con propiedades, sino una propiedad viva que pone sus condiciones desde sí,

donde sucumbe la distinción entre el *es* y *lo que es*, esa continua implicitud de lo uno en lo otro que suple la carencia de contenido real en ambas precisiones. De ello se deriva inmediatamente que desaparezcan en él las dimensiones *extrínsecas* como fuente de su naturaleza concreta.

En efecto, mientras el sí mismo permanece en la subjetividad se encuentra también sometido a la diferenciación y multiplicación de su forma dentro de una esfera no inmanente representada por el espacio y el tiempo. Espacio y tiempo no son las dimensiones de algún ente extraño al propio sujeto, pero tampoco nacen de él ni expresan simples modalidades de su acción; respecto de la subjetividad tienen más bien una cierta precisión de morada o de marco preestablecido, como alguna consecuencia de su naturaleza que siendo condición interior del yo o la cosa subjetiva es por lo mismo exterior a ella y permanece tal. De ahí que acompañen la trayectoria del sí mismo en su explicitación, y surjan con sentidos distintos según se trate del sujeto esencial o del existente.

Objetividad y formas a priori

Dentro del proceso de la esencia la temporalidad aparece escindida en aspectos: por una parte refleja el movimiento de repulsión del propio sí mismo, que niega activamente la inesencialidad y solo así sobrepasa su finitud; por otra parte, es el signo del no ser en cuanto tal, la cosa o yo que no es sino fantasía y apariencia transitoria. En esa medida, como unidad del no ser y de su negación, el tiempo incorpora una potencia *paralela* a la dialéctica del sujeto, y cuando su ir dentro de sí desemboca por último en la pura nada —que como nada vuelta sobre ella misma es la siempre renovada generación del instante— el sujeto aparece dentro del tiempo como en su propio y único contenido, aun-

que él siga siendo su continente y un medio donde el sí mismo es. La negatividad del instante o su devenir, la existencia, es igualmente la realización del tiempo, pero acontece también *en* él, y toda la lógica del juicio representa una introducción del sí mismo al tiempo como ley de lo determinado; de este modo, la esencia guarda una relación negativa al tiempo (puesto que ser en sí es no ser en la temporalidad, y ser en la temporalidad es no ser en absoluto), mientras la existencia guarda una relación positiva (puesto que solo a través del devenir supera el sujeto el vacío de su contenido); pero también es cierto lo inverso, la relación positiva del sí mismo esencial al tiempo, como negación de su negación, y la relación negativa de la existencia a él, dado que la obra del tiempo es suprimir la unidad inmediata del sujeto con el atributo en general.

Por lo que respecta al espacio, es la misma potencia que el tiempo, pero sin su determinación destructiva directa. En principio, la diferenciación del sujeto en el espacio se verifica yuxtaponiendo presencias y no, como en el tiempo, superponiendo momentos, de tal manera que la porosidad de una dimensión se contrapone al abolir irretroactivo de la otra[109]. Pero el espacio es la contradicción de la extensión llena y la extensión vacía —está siempre lleno, pero lleno de espacio o de puro continente— y constituye un elemento que tan pronto es el recinto de las cosas como su núcleo último; siendo allí el sujeto esencial es por fuerza en un más allá o en un más acá de sí, y en ambos casos se encuentra fuera, bien de su determinación o bien de su identidad. La inversión o interiorización de este destino —en el tránsito del ir dentro de sí al devenir lineal de la existencia— transforma el más allá en profundidad y el más acá en superficie o manifestación del ser; pero el sujeto solo asume unitariamente este proceso cuando pasa a moverse dentro de la estructura de la razón, esto es, cuando se autosuprime deviniendo objeto, y mientras ese tránsito no se

verifica permanece proyectado sobre un interior y un exterior independientes. El interior es un simple «dentro», como el exterior un simple «fuera», porque el sujeto es todavía el proceso de una identificación, y no el movimiento inmanente de la totalidad; en consecuencia, el espacio se le impone como distancia arbitraria entre puntos, donde lo diverso puede hallársele unido y hallarse en remota lejanía lo idéntico a él. Lo mismo, referido a los ahoras, acontece con el tiempo.

Y puesto que no engendra espontáneamente el tiempo y el espacio —como hace la materia-energía de la física relativista— sino que es *en* ellos, siendo ellos, con todo, la fiel imagen de las distintas formas de los momentos a través de los cuales él se despliega, el sujeto es de modo general separación de otro sujeto fundamentalmente idéntico (en cuanto se halla en el espacio) y en sí mismo un otro (en cuanto se halla en el tiempo) [110]. Su movimiento es entonces algo que acontece o da en sucederle, de igual modo que a un viviente dormir o a una montaña estar expuesta a los vientos, y en ello reside la penuria de la forma subjetiva, de alguna manera proyectada al propio ser como a una situación[111]. En efecto, la esencia y la existencia integran los extremos de un razonamiento que tiene por mediador al sujeto racional y, en definitiva, al objeto. En ese razonamiento su implicitud se colma con la interposición del marco preobjetivo representado por una espacialidad y una temporalidad, y mientras el objeto permanece como tercero —velado en la luz excluyente de los extremos—, es ese marco la mediación de cada uno respecto de sí y respecto del otro. Pero estas condiciones que determinan la posición del sujeto como un estar situado no son, en realidad, sino el testimonio de su propia división en un ir dentro de sí y un devenir, y en cada uno de estos momentos el sometimiento a ese marco preestablecido representa solo la necesaria dependencia respecto del otro. Así, en el invenir el tiempo y el espacio

adoptan la forma de un destino forzoso por cuanto expresan para la esencia justamente la conservación del momento *contrario*, esto es, el compararse e intercambiarse correspondiente a la deliberación ontológica del juicio, que expresa la metáfora primordial de la existencia. Con el espacio se impone el estado de caída en la determinación, y con el tiempo una sucesión de precisiones dentro del instante. Por su parte, la existencia o el momento del puro devenir conserva de la esencia lo recién suprimido, el hecho de hallarse contenido en un tiempo y un espacio, capaces de ser aún arrancando de allí todo existente adicional, presentes como lugar genérico de la identificación no menos que como reflujo de un más allá y de una eternidad[112].

Con todo, espacio y tiempo expresan también la forma objetiva implícita en el sujeto. Ellos son la presencia —en su doble acepción del aquí y del ahora— de lo ausente, el límite infranqueable para que se mantenga ajeno a su propia verdad. Al quitar de ellos toda cosa o yo, lo que el saber obtiene no es un recinto hueco ni el completo desvanecerse de su ser, sino la desnuda y paralizada *posibilidad* de un sí mismo, el esquema de un movimiento donde nada se mueve, y el movimiento suspendido asume la substancia. La negatividad del sujeto transmuta la inquietud del sí mismo en situación espacio-temporal, pero esa situación es a su vez el automovimiento como dinámica exigida, impuesta. Que tales formas genéricas deserten en su naturaleza de condiciones *para* un otro, pasando a constituir la presencia o las propiedades *de* ese otro, es algo que depende solo de no mantener aislados el espacio y el tiempo. Con todo, la unidad de ambos constituye lo más manifiesto de su concepto físico, que o bien aparece como algo sobrevenido a alguna materia real, o bien alude a coordenadas de la medida en abstracto. A un nivel superior, esa unidad representa un grado del movimiento como la aceleración, pero lo decisivo es

comprender que *para el sujeto* el hecho de hallarse inmerso en el espacio y el tiempo es solo otro modo de sufrir efectivamente la oposición básica contenida en el concepto mismo de su situación.

«En» sí y «por» sí

Que espacio y tiempo pasen, unidos, a exponer un mero reflejo de la actividad objetiva significa solo que el objeto es la esencia existente o la existencia esencial, y nada más. El objeto constituye aquella actividad que tiene como único *en sí* ser *por sí*. El tránsito de la subjetividad a la objetividad del sí mismo puede expresarse afirmando que en vez de ser *en* un espacio y un tiempo la objetividad produce espacio-tiempo, si bien esto segundo únicamente vale por cuanto respecta al nexo de fundamentación, y no como contenido propio del ser objetivo. Al contrario, el ser del objeto solo se ha expuesto hasta ahora en su génesis más pobre, como residuo que se mantiene al término de la trayectoria de identificación del sí mismo, y en el saber no hay sino el sujeto racional emergiendo de su elipsis. Al unificar el invenir excluyente y el devenir determinado esta subjetividad es ya objetiva, pero ese objeto inicial constituye ante todo una totalidad extraña a todo ser exterior y cambiante y, a la vez, un ser exterior, cambiante y múltiple.

Tal es el inhóspito punto de partida, y respecto de él importa solo retener que es también un mero efecto del sí mismo subjetivo, aunque desligado ahora de cualquier meta extrínseca a la realidad de su fluir, haciendo de cada manifestación de ese curso el curso mismo o un existente autónomo. Este fluir solo es infinito en los términos ya expuestos de la *razón*, donde lo otro no es sino la medida de lo posible para esa existen-

cia, lo no inmediatamente actualizado o actuado en el acto que ella es.

De ahí que ser *por sí* contenga un aspecto positivo y un aspecto negativo; de acuerdo con lo primero, la objetividad es aquello que se desarrolla de modo inmanente y no depende de ninguna relación para existir, puesto que la relación con cualidades y predicados es aquí reemplazada por una circulación del acto dentro de su propia potencia; de acuerdo con el aspecto negativo, excluyente, el objeto es lo no afectado por un otro, aquello cuya independencia deriva de llevar ese otro dentro de sí y comportarse respecto de los demás objetos como si solo él y su destino existiesen en el universo. Ambos lados integran la esencia simple del objeto, que se ofrece al saber bajo la forma de un peculiar solipsismo. Toda presencia externa es para él solo numérica e inesencial, estatuto que ha venido a expresarse considerando el objeto como algo «sin ventanas» o, de modo más exacto, como algo surgido de su propio fondo[113], que si entra en contacto con un otro es únicamente porque posee grietas a través de las cuales rebosar o verterse.

En tal medida, el objeto expone el *ejercicio de una acción*, y con esto se expresa todo cuanto él contiene y entra dentro de su naturaleza. El aislamiento y concentración del objeto sobre sí determinan su libertad de modo negativo, como olvido de cualquier compañía y de cualquier diferencia. Por otra parte, la determinación en cuanto tal pierde su carácter inmediatamente destructor para configurarse de modo afirmativo, y ello en base a la peculiar impermeabilidad del objeto, cuyo ser determinado no representa un esfuerzo para suprimir a otro ni para unirse a él —formas de mero movimiento, donde un *en sí* persigue la identificación—, sino el despliegue de la actividad racional, que se distingue del devenir subjetivo por limitarse a disolver su propia yección en un ser solo supuesto; dicho de otro modo, la actividad objetiva consiste en que lo da-

do se funde en inmanencia y, a la inversa, en que el fundamento no permanezca tal, y se traduzca incondicionadamente en resultados.

Una *cosa* cualquiera ha de aparecer dada o adelantándose al propio ser en la suscitación de otras; desde la primera perspectiva va es una pura apelación, que requiere la actividad expresada por ella misma en forma de un otro productor y fundante a la vez, y en el segundo caso constituye algo cuyo contenido es aparecer desapareciendo en datos o hechos. De este modo, si por una parte se manifiesta como algo pasivo y adelantado en la existencia solo aparentemente (puesto que la totalidad de su obrar se remite a la determinación fundante), por otra resulta ser un fundamento que va siempre a la zaga de lo fundado. En este sentido, con el sujeto racional surge ya algo que uniéndose en la unidad de otro consigo mismo es ya determinación activa. Pero el objeto expone ese mediador siendo a la vez un existente o, si se prefiere, siendo aquella determinación que constituye a la vez un momento determinado, como alternancia de lo solo puesto en el existir y lo supuesto allí. Esta fluctuación caracteriza a aquello que se conserva en la acción de modo indefinido, sin poseer meta alguna fuera de la incesante mediación de los extremos contrapuestos, y que tiene como único dinamismo recorrer la distancia abierta por la propia actividad entre su origen y su resultado. El objeto es interior porque abre dentro de sí una totalidad, donde hecho y acción se contraponen y solicitan recíprocamente; pero ese universo abierto en su interior constituye también el objeto íntegro o, si se prefiere, su dimensión manifiesta y aquello exteriorizado en general por él de sí mismo.

LA MATERIA

El entendimiento tiende a aprehender la actividad bajo el esquema de un punto que se encuentra en variadas posiciones, dividiéndola así en segmentos[114]. En efecto, esa actividad aparece como ente impenetrable por ser aquello que se desarrolla desde sí, donde halla fundamentalmente indiferencia. En esa medida, la objetividad es materia, o la materia, y esta constatación representa la primera intuición sobre el ser por sí. A grandes rasgos, el borrarse del sujeto descubre algo que «no puede desaparecer y brinda un sitio a todo cuanto tiene devenir», según la definición antigua[115]; el sujeto desaparece, pero la objetividad donde desaparece es el suelo al fin hallado, que absuelve de la inmersión en la nada exigida por la necesidad de la esencia; es esa nodriza uterina y general, perfectamente equitativa en cuanto se limita a estar ahí, brindando cobijo y sede a las cambiantes determinaciones.

No hay representación más arraigada que ésta, ni operación más accesible a un intelecto que la de tomar la cosa cualitativa y descomponerla en una o varias precisiones y un soporte. Obviamente, el soporte permanece inalterable y único para todo, porque las transformaciones carecen de substancialidad, pasan y se permutan sin cesar, y su movimiento no produce jamás un ser por sí. En esa medida, basta despojar al sujeto determinado de su determinación para obtener la emergencia del objeto, que es el substrato en virtud del cual esa determinación fue posible o, si se prefiere, gracias al cual no se hundió en su completa falta de ser desde el comienzo. Por otra parte, la misma definición de esta objetividad enuncia para ella un carácter ubicuo y homogéneo, apto para elevarse sin más tardanza a fundamento último.

I. Materia y fundamento

Sin embargo, ese objeto no es en principio tal, no expone el ejercicio de una acción; constituye más bien una especie de fósil, que se define a través de atributos como cualquier otra cosa cualitativa, y del cual se predica que contiene el primer fundamento. Su naturaleza es todavía subjetiva, como substrato de los sujetos en general o último núcleo de identificación, y allí no cabe hallar un acto propiamente dicho que disuelva de modo continuo la suposición y la posición de sí, sino un *límite* a la actividad. El sujeto puede caer en su negación inmanente sin perderse como subjetividad, porque la verdadera transformación acontecida es prescindir de su nombre específico y rebautizar todo con el apelativo genérico de la materialidad. Aunque el movimiento de la determinación aniquile la subsistencia del sí mismo determinado, siempre persistirá la plataforma material, esa entidad estable y ya dada de la que proviene la cosa y en la que se conserva. Sucede entonces que el sí mismo renuncia a la determinación concreta sin renunciar a su carácter subjetivo; el producto resultante es una identidad construida sobre la completa indistinción, la hipótesis de un «detrás» para la presencia, que a pesar de su carácter hipotético incorpora una entidad común e indestructible, una especie de madre para todas las cosas —en definitiva, una *tierra*— que con benévola indiferencia propicia el despliegue solo aparente de las concreciones. La materia no es tanto el vacío como la abstracción del vacío, esa barrera que precisamente detiene el irse al fondo del sí mismo, apareciendo a manera de fondo quieto e igual.

En realidad, esto que emerge súbitamente como principio objetivo expresa el significado común del *ser* para la conciencia no filosófica, y emerge porque el reino de los sujetos y predicados en incesante inversión lo invoca de un modo u otro. La materia así entendida es la substancia de lo cualitativo, su verdad. Lo cualitativo desarrollado —el mundo como conjunto heterogéneo de existencias relativas— es la figura de

lo concreto haciéndose mediación absoluta, y la idea de materia establece como hecho categórico que la cualidad es unilateral, y carece de consistencia. El movimiento desplegado a través de la cualidad se consolida entonces en una esencia que es por sí, y el sujeto cualitativamente determinado expone —en justa contrapartida— un existente precario, cuya diferenciación y concentración resultan aparentes. Es esto o lo de más allá, pero esto y lo de más allá son solo en contraste con otras cualidades. El concepto abstracto de la materia expresa entonces la substancialidad de lo cualitativo; pero su abstracción proviene de que se circunscribe exactamente a lo cualitativo mismo. Es fundamento para el juicio, no fundamento esencialmente, y el hecho de sostener las cualidades no confiere a la materia el carácter de la acción ni, por consiguiente, el de un objeto que es por sí; solo es un principio efectivo, ubicuo e incorruptible mientras persistan las cualidades que ella misma ha hecho desaparecer al ponerse como objetividad. Por lo mismo, existe únicamente como negación incompleta de la diferencia: suprime la diversidad como cosa aparente, pero esa supresión es también aparente, porque el verdadero abolirse de la cualidad llevaría consigo la inmediata disolución de la materia.

II. Materia e imagen

De ahí que, algo más elaborada, la noción de materia aparezca en el saber como «fundamento y receptáculo de las formas»[116] condición dependiente de la actividad informadora. Sin embargo, este concepto no se sobrepone tampoco a la deficiencia de lo (todavía) «amorfo» o de la privación en cuanto tal, y aunque crea salvar el carácter dependiente de su materia configurándola como principio y substrato de toda diferenciación, la subordina en

todo caso a aquello mismo que fundamenta. El sentido último del concepto de materia así logrado se enuncia diciendo que la acción en general surge dentro de un elemento preexistente. La intuición aferrada al sí mismo subjetivo repone ambos términos, la determinación y el receptáculo, y capta lo uno a través de lo otro, sumergiendo la diferencia en una indiferenciación previa, y adelantando esto como naturaleza objetiva. Es la única y última precisión que el entendimiento se aventura a hacer respecto de la objetividad.

Pero la razón no puede conformarse con el esquema de una operación determinante encuadrada en un medio indeterminado. Y no puede conformarse porque el ser *en sí* ha de ser *por sí*, y la materia no es ahora ni una operación determinante ni un medio indeterminado en sentido propio. El esquema dual se limita a explicitar una incapacidad para concebir el abismo de la acción y, puesto que la acción misma se impone como evidente y todopoderosa, en lugar de ese abismo y de su vértigo surge una existencia paralela a la pura actividad, donde acontece todo en general. Por más que semejante existencia se defina como ilimitación, implica respecto de la actividad el límite donde se ve preservada de su contacto con el vacío.

Vacío y no nada, porque el existente objetivo es «mismo» de otro modo que el subjetivo; su mismidad no representa una unidad reflexiva con lo igual o lo semejante, sino una entrega a la acción, y si la nada constituye el principio de la *identidad*, el principio de la *actividad* es el vacío. De este modo, el movimiento se convierte en múltiples trayectos lineales iniciados y terminados en lo mismo, como ir de un lado a otro en el interior de algo existente con independencia del ir mismo, extendido ya, seguro y a salvo de la pérdida en lo abisal; el movimiento se instala en la materia de igual manera que la línea descansa sobre el papel en blanco, y con ello no solo adquiere ese solar inmemorial, sino una perfecta identidad de su

noción abstracta con sus movimientos específicos como puntos dentro de un círculo subsistente por sí. La materia es entonces algo similar al complemento de la pura actividad, una especie de apoyo providencialmente eterno dispuesto para el concepto vacilante de la forma mantenido por el entendimiento.

Con todo, lo deficiente de esta materia no consiste solo en arrancar de una condición para la forma. Esa circunstancia hace de ella un fundamento que se apoya en otra cosa justamente cuando aparece como base primera, pero en realidad no toca el concepto especulativo de la forma, sino que se deduce de la precariedad inherente al ser de la *imagen*. La imagen brota de la cosa como presencia parcial del ente imaginado, y su determinación consiste en ser reflejo para un otro y mero indicio, aunque al constituir a la vez aquello que la cosa produce como sí mismo es también la cualidad arrojando fuera de sí su naturaleza relativa. El saber confiaría en el ser de las imágenes, como mantuvo Plotino, si persistieran sobre el espejo cuando la cosa reflejada ya no está. Si nos fijamos un poco más, es la imagen misma quien encuentra en la materialidad el espejo omnipresente, que —acogiéndola en todo caso, con perfecta indiferencia hacia sus rasgos definidos— confiere substancia a la mera figura. Puesto que la imagen es el momento de la cualidad separándose de sí y oponiéndose a sí misma como diferencia exterior y solo relativa, la materia no presta fundamento a la determinación en sentido amplio, sino a la determinación insuficiente e irreal, es decir a lo imaginario. En esa construcción únicamente hay lugar para el eterno espejo y para las cambiantes imágenes sin relieve; queda fuera lo reflejado, aunque no arbitrariamente dentro de toda esa arbitrariedad, porque ha de haber una distinción entre el reflejo y la cosa cualitativa misma, y la cosa concreta no puede distinguirse de su imagen sino poseyendo algo inmanifestable o no siendo

cualitativa en absoluto, es decir, siendo indeterminada o básicamente material, divergencia que se suprime en la propia noción del substrato.

III. El éter

En su absoluta indiferencia hacia lo determinado, el substrato se pone inicialmente como ausencia de límite o base sin fondo, y en esa medida es extensión. No tanto cosa extensa cuanto que extensión en sí, espacio lleno de ello mismo o «denso», puro campo geométrico, caracterizado por la divisibilidad infinita y movido por contacto externo. La extensión en este sentido substancial exige concebir lo rigurosamente *otro* y solo eso, aquello que después de suprimir todo lo cualitativo queda aún, sin término, sin consistencia, sin forma. La materia invocada por el concepto de lo extenso no solo es una especie de cera infinitamente moldeable, en los términos del substrato, sino un cuerpo cósmico hecho de espacio o un continente hipostasiado en contenido, con arreglo a la idea de algo que se densifica hasta producir impenetrabilidad, siendo en sí infinitamente más sutil que el aire. La materia es este elemento propagador y propagado. Al mismo tiempo, no hay nada «elemental» en el elemento, solo fragmentos de extensión dispar (analógicamente llamados cuerpos), cuya substancia es ser partes de espacio, puntos de una geometría, y aquello que aparece en la base de lo físico y sus fenómenos resulta ser un éter.

Habría que establecer un inventario exhaustivo del mundo y, cosa por cosa, ir negando su identidad con la materia; después de excluir todo lo viviente y todo lo inanimado procedería negar el intelecto mismo, caer en un silencio sin experiencias y allí, una vez quitado el velo que lo cubre, quizá surja el principio etéreo. Pero si este principio puede definirse

como base sin fondo o *medio* espacial es porque ya no cabe dentro de las representaciones del soporte y el receptáculo; lo que expone es una operación donde todo impulso cae eventualmente en «vórtices» o remolinos, succionado por las regiones enrarecidas y repelido por las densas, obediente a leyes de choque. La *res extensa* constituye así un espacio totalmente lleno, que puede considerarse también totalmente desierto o —para ser más exactos— lleno de vacío. Los cuerpos flotan a la deriva en un océano de extensión que se contiene a sí misma. Como éter *material*, hay el vacío transformándose en movimiento, aunque no en movimiento de otra cosa, sino en dinámica nacida dentro de la privación misma de lo que llena. Como materia *etérea*, es el escaparse la determinación al vacío nuevamente desde su propia falta de fondo, como en la vasija agujereada de Mnemosyne. Sustantivado, lo extenso expresa la falta de arraigo de la determinación en sus resultados específicos. Allí se expande el calor sin calentarlo, el color sin iluminarlo, el peso sin hacerlo grave, la voluntad sin moverlo, la solidez sin endurecerlo; lo extenso no *es*, sino que en ello *hay*, y todo cuanto hay existe como la materia misma, expulsándose del vacío y hundiéndose de nuevo en él sin cesar. La extensión pura carece por completo de presencia, pero también de fecundidad, porque no es una fuerza ni adelanta nada al existir. Sus unidades —los cuerpos— tienen el carácter del punto inextenso, que yuxtaponiéndose en series deviene línea, plano y volumen, figura al término, sin abandonar jamás el estatuto del origen, el espacio lleno de sí o de localización simplemente. La extensión mide la figura, que era en principio lo requerido de fundamento. Dando como substrato de la imagen y su dinámica un éter material, la materia recae en lo amorfo, que siendo mero perfil o número constituye «un fantasma del ente corpóreo»[117] ofrecido como su base última, aunque animado

por impulsos que sencillamente propaga, y que permanecen extraños a su existencia *por* sí.

IV. La dinámica inercial

Pero ese fantasma del ente corpóreo no necesita conformarse con la noción de lo amorfo y sus variedades. Le basta aquello que representa para indicar algo objetivo, si distingue entre el espacio como extensión y *lo* extenso o materia propiamente dicha[118]. La materia está allí ya como un modo preciso de la acción, concretamente el de su unidad pasiva, la *masa*. La materia puede ser su pura cantidad, independiente de todo lo demás, y entonces es el producto de densidad y volumen. El argumento ha reducido el objeto a cuerpo, el cuerpo a extensión y ésta a masa, para construir desde el fondo representado por la exactitud ponderable.

La materia como pura cantidad con tiene una medida de acción inmanente, en cuya virtud es solo un *estar*; ajeno por igual al ser del movimiento y al del reposo, indiferente a ambos, que por eso mismo no participa en el devenir siendo, a la vez, su elemento primordial. La masa es un estado que se conserva, y eso la determina como potencia de inactividad (*vis inertiae, vis inactiva*), concepto donde se combinan una capacidad de actuar y la falta absoluta de acción propia o asumida. De ahí que la masa sea «resistencia, en tanto en cuanto el cuerpo se opone a ver modificado su estado actual», y al mismo tiempo «ímpetu, en tanto en cuanto el cuerpo se esfuerza por cambiar el estado del otro» que pretende cambiar el suyo[119]. Esa combinación permanente de resistencia e ímpetu en un solo acto constituye el concepto de la materia como principio que es *por* sí, gracias al cual se conserva en perfecta indiferencia hacia cualquier determinación de lugar y movimiento, así

como al hecho de ser percibida en general; siendo masa corpórea lo demás carece para ella de ser, y ella misma no *es* sino un *estado* o situación, pero sin que eso represente carecer de consistencia o poderío. Su poderío es permanecer activamente en la inactividad, conservar la determinación extrínseca de reposo o movimiento como determinación intrínseca ante cualquier otra masa que tienda a alterarla.

Al mismo tiempo, la masa no es del todo un concepto, en cuanto que su definición como producto de la densidad y el volumen obliga a suponerla ya en lo definido. La densidad, uno de los lados generantes de su precisión, solo puede definirse como *masa* por unidad de volumen. En consecuencia, la materia como su cantidad resulta ser más bien la materia medida, donde reaparece un factor aparentemente extrínseco, pues objetivando el cuerpo como masa solo se alcanza una medida *de* la medida, incorporada sin más a *lo* medido. Su lado intrínseco no es entonces la masa misma, sino la *inercia* como conservación del estado. El existente por sí *está* en general, y hace su sede de guardar una absoluta ajenidad a lo que el *estar* sea, a todo *cambio*, pero de tal manera que esa inacción es también desde cualquier otro consistencia e impulso a la vez, *vis inertiae* y, por consiguiente, causa posible del cambio en el estado de *otro*.

Cada masa tiene en todas las demás un *otro*, aunque su diferencia sea meramente cuantitativa y, en última instancia, nula. Cada masa es inducida a sus estados por *otro*, que a veces es otra masa actuando mecánicamente por contigüidad, pero que —a nivel cósmico—, constituye un fenómeno sin causa material en sí, como la gravitación, el magnetismo o la electricidad. De hecho, la inercia viene ligada como condición objetiva de lo físico a la postulación de su exacto contrario, vigente a nivel inmediato como «fuerzas matemáticas» responsables del acontecer y, en último grado, expuesto como

geómetra inmaterial, que compone sus decretos sobre el orden ofrecido por la cantidad, pero sin presentar rasgo alguno de inercia en sí.

Desde la perspectiva que aquí interesa, la construcción de la materia dividiéndose en masas inertes que se esfuerzan por conservar su estado es la indiferencia del objeto devenida *impasibilidad*, la determinación de lo independiente desde su lado positivo y como algo que existe sobre su propio actuar. Prescindiendo de sus principios animadores, la materia es ya aquella indiferencia que suprime toda ajenidad respecto de lo fenoménico y se presenta como acción impasible, cuyos momentos son la profundidad y lo manifiesto. El principio de conservación la determina como existencia abisal, que no engendra a partir de otro ni se apoya en cosa distinta del vacío, hasta el punto de expresar aquello que literalmente se preexiste y constituye un puro fondo, ajeno a cualquier manifestación por indefinido. A la vez, lo material son las masas o lo manifiesto, aquello que solo existe retrocediendo desde la presencia inmediata. Esa doble vertiente es lo que más arriba se enunciaba como único ser posible de la acción, pero en cuanto materia precisamente tal posibilidad representa la primera construcción del objeto. Siendo fondo impasible —neutro— ante la situación en general, la materia desmiente toda presencia concreta y estable, porque lo definido implica un límite a su operación.

Llevado a sus consecuencias, aparte de los átomos no hay unos singulares más allá del espejismo y, por tanto, tampoco hay la multitud como reflejo de una heterogeneidad; solo subsisten lo abisal y lo manifiesto, el fondo y la superficie; no qué fondo o qué superficie, sino la diferencia de ambas cosas que la materia abraza como concepto de una inercia. Entre un momento y el otro hay un transitar suspendido eternamente. Lo fundamental de la materia es que su divisibilidad resulta

prácticamente ilimitada y a la vez nula por completo; esa división, su juicio, implica arrancarse de algo solo posible para caer en algo solo posible, sin romper el anillo de la unidad pasiva de la potencia ni, por tanto, entrar en el proceso evolutivo y emanativo inherente a la energía como energía; al exponer la mediación que no alcanza jamás un ser cualitativo, y permanece siempre detrás o delante de la presencia, la materialidad es la *forma* primitiva de la presencia autónoma o lo dado allí, el *es* circular presto a su declinación a través de todos los tiempos verbales, aunque solo expresado por la suma de ellos. De ahí que como mediador su acto sea el tránsito de un momento a la realización en el otro como tránsito idéntico a su opuesto o, mejor aún, la *suspensión* del devenir en general, que se revela advenir inmutable de lo mismo[120]; transforma el movimiento en un poder ilimitado que se refleja sobre sí a través del solo requisito de cualquier presencia, perfectamente ajeno allí a la forma determinada de ésta, y capaz de habitar su plenitud en una vibración, una sombra o un cristal.

Lo característico de esa impasibilidad —aquello en cuya virtud la materia es lo *común*— reside en que, además de no ser afectada por diferencia alguna, es indiferente respecto de sí. En otros términos, no se trata solo de que el supuesto otro cualitativo sea algo nulo, sino de que es igualmente nula la concreción de su propio advenir. Su ser indiferente ya no se define como estatuto autónomo en relación con el entendimiento, y, sin embargo, la indiferencia subsiste; no únicamente respecto de lo cualitativo, sino en el interior de la propia materialidad, lo cual determina esa negación como naturaleza *perfecta*, acabada. En ella se verifican infinidad de procesos más o menos particulares que no rozan la operación fundamental de ser una base sin fondo regenerándose de modo incesante, y vale tanto decir que es algo impasible dentro de la existencia subjetiva como decir que es algo impasible en sí, porque su

propia acción cae siempre fuera de ella misma. Conservándose inalterada en la alteración, perfectamente reversible, la materia detiene el devenir y, a la vez, impone la caducidad de lo específicamente determinado. El devenir es mera apariencia, agitación irreal en un continuo inmutable donde todas las transiciones desaparecen; pero el devenir que desaparece en la materia es solo el espejismo de lo múltiple en general. Su naturaleza impasible y eterna constituye así algo fijo y continuo como proceso de transformación en masa corpórea, hostil a cualquier diferencia no cuantitativa, y el desvanecerse del ente concreto no implica el cese de todo movimiento; allí, en la nada de lo limitado y de su relación recíproca, surge el vacío dispuesto en el remolino de su propio abismo, expulsándose de su nitidez y transparencia absolutas como base sin fondo, desde la cual mana ese brillo de lo aparente, nacido de la oscuridad y vocado a ella en su fluir.

Es así como la materia contiene aquella identidad segura y firme de la existencia buscada en vano a través del sujeto; una identidad no tautológica ni meramente transitiva, que lleva en el objeto la determinación del destino, y surge como ciclo de la *justicia* natural en el texto a partir del cual se fecha el nacimiento del saber especulativo, el criterio que se atribuye a Anaximandro de Mileto: «Principio y elemento de las cosas existentes es lo *ápeiron*», la potencia indeterminada, y «de donde las cosas tienen origen, hacia allá va también su perecer por necesidad, pues han de pagar pena y ser juzgadas por su injusticia»[121]. La existencia objetiva es identidad única y exclusivamente como *destino* material, porque al no distinguirse su actividad de un eterno retorno la materia es aquello fijo e inmutable a lo largo de sus momentos, aquello que deviene sin negación su propia obra como plasticidad o elasticidad de la indiferencia. Si algo sucumbe en ese ciclo será la precisión misma del retorno, cuya naturaleza requiere algún tipo de di-

ferenciación entre el objeto y el objeto, cuando ahora solo hay un continuo donde lo igual permanece igual, o donde nada podría retornar, en la medida en que nada se ha extrañado del origen. Hay el proceso ya descrito de la materia, del cual surge toda determinación posible, pero esa determinación desaparece también en la materia, y solo resta el anillo productor de una heterogeneidad indiferente al hecho de ser heterogénea, que rinde su naturaleza múltiple a un uno no menos indiferente a su unidad, y recomienza desde allí[122].

En definitiva, el objeto se revela como expresión de una actividad inmanente y, sin embargo, se trata de una actividad *pasiva*, una posición que cae nuevamente en una suposición; en tal ciclo lo único reiterado es un elemento, cuya dispensación se mantiene dentro de los límites del elemento, rodeado permanentemente por un vacío que va siempre más allá de él. La materia es por sí, pero el objeto no es por sí desde su determinación puramente material, puesto que se encuentra inmerso necesariamente en una potencia de inactividad; aunque ese elemento se configure como la síntesis del hecho y del hacer, representada ahora por el flujo y reflujo de lo fenoménico, la materia sigue siendo incapaz de expresar la energía correspondiente al acto mismo. La materialidad del objeto es aquello que en él hay de mera cosa carente de cualquier yo, por cuanto lo activo y fundante se desvanece en esa monotonía de la acción material, y de un modo u otro queda fuera de su girar el momento de la objetividad donde ésta se revelaba como totalidad, y como *una* totalidad o universo concreto. En efecto, el todo representado por la materia constituye solo una simetría del acto, capaz de extenderse ilimitadamente sobre la anulación de su propio transitar; pero ni la materia misma ni su diversificada presencia suscitan una concentración efectiva como la objetividad y los objetos, sino un único todo engendrado a partir de la neutralidad hacia su contenido. Allí

la no exclusión de cosa alguna ocupa el lugar de la actividad inmanente. En vez de una totalidad cuyos momentos constituyen a la vez totalidades, hay solo un recíproco reenvío de lo heterogéneo a su desaparición.

LA FORMA

Por lo mismo, la materia aparece como algo finito en su propia permanencia, cuyo proceso se mantiene necesariamente dentro de los límites de un cimiento que queda siempre atrás, o de un mecanismo siempre posterior al acto objetivo, equilibrio entre un fondo ya superado por el objeto y una precisión inercial en el movimiento de ese mismo objeto. Por una parte, el ciclo completo de su existencia representa el material eternamente dado sobre el que se levanta el acto efectivo, siendo la materia misma la espontánea hipótesis de su propia negación. Por otra parte, la inercia a través de la cual se mantiene implica una peculiar resistencia al devenir, donde el paso de los existentes se trasmuta en quieto y circular advenimiento y conserva su impulso negador vuelto sobre sí; de este modo, en el devenir solo resulta abolido el propio devenir como irrupción de una desigualdad real.

Pero el equilibrio del universo objetivo constituye entonces el extremo opuesto a la materia como elemento primordial y originario; es más bien el resultado o recuerdo de una actividad previa, extraña en sí a él, cuya ocupación del vacío se reitera y propaga en la inercia de manera ciega y forzosa. Estos dos momentos definen la esencia de la materia, y ambos exponen una naturaleza objetiva al constituir cada uno el mediador de un razonamiento; con todo, la unidad de ambos se verifica únicamente a través de un tercero, y ninguno llega a su otro si no es a través de ese tercero allí interpuesto, de tal manera que no pueden permanecer separados porque constituyen expre-

siones de un mismo movimiento, y tampoco unidos salvo desde otro principio caracterizado por el hecho de seguir al primer momento y preceder al segundo. Ese tercero es, en un sentido, la energía que discierne, separa y precisa la masa material hasta transformarla en universo efectivo y, en el otro, el acto mismo conservado a través de la inercia.

Ahora bien, la energía que discierne y se conserva en ese discernir es la *forma*. Su especialidad inmediata respecto del principio material proviene de que ella es el principio ordenado a la precisión, mientras la materia expone solo un continuo preexistirse, y de esa precisión incorporada por la forma se deriva también que aparezca como plenitud o realización de la propia materia. El ciclo de la justicia de los entes que surge como expresión de la totalidad objetiva no resulta abolido sin más con este principio, porque la forma se limita a bautizar la presencia en general, a extraerla de la noche de su indistinción, y ese acto implica tanto un fundar desde el vacío como una reflexión de la presencia misma. La forma nombra una energía opuesta al acto pasivo de la materia, aunque representa igualmente aquello que la materia llega a ser como *mera* imagen, y tanto da concebir su operación partiendo de un término o de otro; con arreglo a una de las perspectivas, la forma se manifiesta como negación de la mezcla originaria, luz que delimita y rompe la Falta de destino específico del objeto inmerso en la objetividad material; con arreglo a su otra perspectiva, la forma trueca en efectivo lo solo posible al instaurar allí la precisión, y ese tránsito no se distingue del invenir de la materia, o de lo que ella *era* trasladado a la dimensión del ser actual.

Sin embargo, la forma se contrapone radicalmente a la materia en cuanto que allí lo fijo y quieto es la especificación, el yo y no la cosa del objeto; en esa medida, la forma es la esencia como determinación concreta de todo algo y del todo mis-

mo, la primera unidad real de la acción objetiva. Siendo su actividad la especificación, el objeto concreto deja de expresar una circunstancia trivial en el ciclo de la existencia y se configura como un punto que gira solo sobre sí, pues no hay un flujo único para todo lo oculto y lo manifiesto, sino un destino para cada determinación. De ahí que la unidad del objeto nombrada con la forma sea precisamente la ley de la diferenciación. Lo que distingue esta diferencia de la establecida en el invenir subjetivo es que su otro constituye el movimiento nivelador de la materia y no la identidad abstracta, por lo cual no reside tanto en distinguirse de otra cosa como en el proceso de autodeterminarse mediante una in-formación.

Captar este proceso en el objeto exige concebir la libre invención de una naturaleza en cada existente. En cuanto *forma sin materia* precisamente, el principio formal expone el pensamiento, la unidad de la inteligencia y lo inteligible, que es lo más concreto y el poder de la abstracción absoluta. La forma es la presencia del pensamiento, razón no ya como apercepción ni argumento de un yo, sino como estructura objetiva general. Por otra parte, la deducción y contemplación de esa forma sin materia constituye el esqueleto del saber especulativo, el núcleo del que se extraen sus conceptos capitales. La incesante alteración representada por el devenir cobra desde el principio formal un sentido impensable desde el material y, a la vez, de una profunda simplicidad. El devenir no es espejismo; la alteración de los existentes y sus cualidades no es una danza arbitraria que lo *ápeiron* suspenda periódicamente en el ciclo de la justicia material. Quizá así sea en última instancia, pero lo manifiesto no es eso. El devenir presenta una definición, *cumple* algo de la índole de la *verdad*, de tal modo que lo devenido es el «acto» o la puesta en práctica de una potencia.

Ver el devenir no significa por eso contemplar un velo de Maya que recubre el magma, sino discernir el proceso de una

forma, la narración de un asunto que —dada la eternidad del movimiento— puede servir de *verdadero* origen al mundo físico. De esa condición permanente se deriva como expresión universal el tiempo, que en vez de forma *a priori* es «el número o la cantidad del movimiento»[123]. En efecto, la alteración que se ofrece como experiencia general es un ir los cuerpos de una determinación a otra, que permanece inexplicable e infundada desde la materia como principio. Desde la materia el movimiento se produce siempre por un contacto, que encuentra en la catapulta su paradigma. No por eso deja de mover el objeto del deseo más larga y duraderamente. La forma sin materia mueve como mueve la cosa amada, como la perfección que es para algo definible ser definido[124]. Lo que *no* es forma sin materia participa de una forma a pesar de todo, en mayor o menor medida, lo cual difunde el movimiento a *partir del interior* y reparte la existencia de acuerdo con una jerarquía de acción. En esa escala —que es el reino físico— aparecen existentes cada vez más «organizados» y menos «inertes», que en definitiva representan distintos niveles en la *asunción* del movimiento. Allí donde la asunción es completa la materia ha devenido pura energía, que constituye su estado de plenitud o acto. «Ha de haber un principio tal que su substancia misma sea acto (*energía*)» y, más aún:

> De este principio se hallan suspendidos el cielo y la naturaleza, Y este principio es una vida […], siendo su acto gozo también. La vigilia, la sensación, el pensamiento son nuestros mayores gozos porque son actos, mientras las esperanzas y los recuerdos solo son gozos a través de aquéllos[125].

No obstante, el principio formal solo aparece como pensamiento *objetivo* cuando cabe hallarlo diseminado ya en los fenómenos como estructura inherente a cada uno, que constituye siempre una magnitud intensiva o un grado de orden. La morfología es una informática, entendiendo por ello que la forma de un objeto no alude a su «aspecto» (como copia de un

modelo ideal) ni al mero «contorno», sino a aquella disposición de actividad o programa del que se derivan el aspecto y los contornos como rasgos relativamente inesenciales. Si la materia es la substancia de la imagen y —por tanto— la consistencia de lo evanescente, la forma lleva consigo una cancelación dialéctica de la imagen en general por el hecho mismo de presentar su principio. Ese principio viene a ser lo otro de la imagen, aquello privado de figura porque sencillamente *hace* todo cuanto —despojado de su acción y convertido en reflejo de una invención sida— se constituye en imagen. En la forma *hombre*, por ejemplo, se comprenden como notas del aspecto ser bípedo, implume, semoviente, parlante, etcétera; pero la *forma* humana hace referencia a aquello en cuya virtud los hombres son tales, y no ninguna de las otras cosas del mundo, de las cuales —por lo demás— participan íntegramente en cuanto *cuerpos*, y cuerpos *vivos*; por qué un objeto es *ese* objeto, cuando a título de contenido explícito están los ingredientes de todos o casi todos los restantes objetos, plantea una cuestión que solo puede responderse con la forma en sentido aristotélico, cuya actividad radica en dispensar una cierta *proporción* de lo mismo. Tratándose del hombre, la forma específica es sin duda la facultad pensante, mas siendo quizá esa facultad un resultado evolutivo, su forma es también y ante todo el código preciso al que responden sus células, el pensamiento objetivado en su cuerpo.

Al mismo tiempo, la forma puede concebirse como un principio de inmovilidad y reposo, que está en el objeto concreto como un modelo o ejemplo trascendente. Desde esa perspectiva es el universal, cuya eficacia deriva de ser causa «ejemplar». El universal constituye lo sensible como concepto, que existe también solo y libre de ser «participado» por los singulares físicos. La forma inmanente se contrapone así a una forma meta-física, una queriendo dar cuenta de lo general a

través de los objetos individuales y la otra explicando lo individual como imitación del paradigma.

Caos, forma y objetividad

En principio, la forma carece de ese continuo preexistirse de la materia y de su incondicionada elasticidad o, si se prefiere, es pura definición que existe como pura definición, y en esa unidad directa, tautológica, emerge a través de una antítesis expresable en polaridades naturales desde los comienzos del saber recordado, como tensión entre luz y tinieblas, medida y exceso, etcétera, antítesis cuyo prototipo es la dualidad de la propia forma y el caos, donde ella es el discernir traslúcido y sin mezcla mientras él incorpora una indistinción, no por ello nacida de un elemento homogéneo y propiamente uno. Esta dualidad pasa por coexistencia de forma y materia en el seno de la acción objetiva, pero el existente cuya naturaleza se cifra en carecer de forma no es en modo alguno materia; efectivamente amorfo o informe solo puede darse algo intercambiable con cualquier otra presencia, o falto de presencia en términos absolutos, y en la esfera genérica de lo existente ninguna precisión escapa a la forma, ni siquiera el movimiento de la propia materia, que revela ser una determinación formal en cuanto esquema pasivo de la actividad.

Lo otro de la forma, el exceso, la noche o como quiera llamarse, sería el *caos*, que provoca una suerte de infidelidad general en cada objeto y en el conjunto de ellos. Frente al universo formado, un universo caótico carece de coherencia en cuanto a los destinos, porque allí la determinación sigue siéndolo, pero *sin* consecuencias: ave que vuela bajo el agua, piedra rapsoda o graves flotando en el hierro. Así concebido, caos representa el límite del proceso formador; aunque la determinación progrese, parece hacerlo violando el principio de la

consecuencia, el cauce objetivo de la razón. «Mezcladas se hallaban todas las cosas», comenta Anaxágoras[126], «y mientras lo estaban nada era discernible». Una consideración superficial separa ese «mientras» del ahora mismo o el luego, como si al decir que en el comienzo fue caos se afirmara que la forma hizo frente a algo distinto de y anterior a ella. Sin embargo, lo originario de caos significa más bien que el discernir resulta autofundado. Lejos de ser algo ajeno a la actividad formativa, lo caótico la completa con un fondo hecho de pura aleatoriedad, y por ello mismo incondicionadamente abierto o libre.

Acostumbrados a identificar la forma con lo lineal, regular y simple del objeto idealizado —como acontece desde Galileo—, la falta de profundidad se contagia a aquello que incumple estas condiciones, presentándose lo caótico como sinónimo de desorden y desintegración. De ahí que, no mucho después, equivalga directamente a tasa máxima de entropía en cualquier sistema físico. Tras haber sido comienzo, el caos pasa a inquietante término. Con todo, ninguna cosa física, corpórea, observa una conducta lineal, regular, simple: absolutamente todas describen flujos turbulentos, cuando se observan con desapasionada atención. Y, peor aún, ninguna carece de forma mientras ejecuta su peculiar turbulencia; al contrario, cuantos menos lineal, regular y simple más riqueza formativa muestra. Ignorarlo durante tanto tiempo proviene de hipotecar el orden a cierto orden abstracto (la geometría euclidiana, en última instancia), que solo puede habérselas con un objeto tras despojarlo de sus determinaciones reales, y que justifica semejante despojo como evitación del desorden.

En vez de contraponerse al caos como un ser a su privación, la forma se purifica de unilateralidad hundiendo sus raíces allí. En otro caso sería *una* forma, sobrepuesta como mera vestidura a *la* materia, y desprovista por ello mismo de capacidad fundante. Formas meramente ideales —la esfera o el cubo,

por ejemplo— son de una pobreza infinita comparadas con cualquier jirón de nube o brizna de espuma, que al reunirse y deshacerse describen universos siempre nuevos; comparada con una recta o una curva regular, la trayectoria del más humilde entre los riachuelos o las huellas de cualquier semoviente sobre una arena ofrecen grados inauditos de diversificación y profundización en la actividad. Simplemente el ritmo al que gotea un grifo concreto desborda todo cálculo, sin duda porque va inventándose a cada paso. Es esa inmanencia lo velado al considerar que el principio formal puede distinguirse de las dinámicas etiquetadas como caóticas, que no desafían al orden ontológico, sino tan solo a la disciplina de la regla y el compás. La forma efectiva es foco interior de movimiento, in-formación, no una rejilla con figuras elementales —esto es, regulares— que el entendimiento vaya poniendo encima de la indiferente materia; por eso se conforma con la objetividad, derramándose allí de manera tan generosa.

Hay siempre una información incomparablemente superior en lo irregular, y —salvo para el sesgado punto de vista galileano— lo irregular no es para nada amorfo. Al contrario, constituye el principal foco de formas creativas, cambiantes, que devuelve a la determinación su lugar hegemónico en la presencia. Unida al caos, la forma adquiere visos de eternidad como la materia, pues ahora es capaz de discernir e inventar al mismo tiempo —está dentro de lo inmediato, en vez de observarlo a través de un monóculo—, y presenta la actividad determinante como algo fundamentalmente *increado*, originario, porque allí hay creación sin pausa, información autogenerada. Devuelta al escenario de las cosas vulgares, el principio formal es sencillamente precisión, avance de la particularidad y la singularidad en todo. Lo objetivo es, correspondientemente, el sí mismo inmerso en una actividad de diferenciación.

No obstante, la diferenciación supone también exclusión, que llevada a su extremo exige y a la vez impide que la determinación y lo determinado expresen una sola cosa. La actividad de la forma se distingue de lo formado: ella es un ir siendo sida en meros hechos, mientras el objeto concreto es el residuo dejado tras sí. Lo real sería entonces la huella de una pura energía que mueve separándose de lo movido, y que se une consigo misma a través de ese contraste con lo inerte. Desde esa perspectiva la forma es idea, diferenciación ya efectuada. Desde la perspectiva de su inmanencia la forma es caos, diferenciación que se efectúa sin cesar.

El movimiento de la diferencia suscita lo concreto en general, y niega el pensamiento como esencia abstracta capaz de residir fuera de la objetividad; pero semejante inmanencia representa la más rigurosa preservación de la forma —esto es, la inesencialidad de todo lo determinado y el repliegue sobre sí de la energía intelectual—, en cuanto que el objeto concreto es solo lo diferente de otro objeto concreto, e incorpora la diferenciación de modo siempre finito. Ciertamente, la forma es la verdad de lo concreto que se contrapone a la nivelación material; porque hay forma y no (solo) materia la objetividad es universo y no (solo) oscura ilimitación. Sin embargo, lo que tiene la forma de *nous* —diciendo destinos o inventando determinaciones para su determinar— lo tiene también de negativo en relación con el detalle de lo especificado. La determinación formal más alta viene a ser entonces la diferencia dentro de la diferencia; el objeto tiene en su forma algo solo supuesto (la propia génesis) y algo solo dado (un destino puesto delante). Y tal como lo formado no puede concebirse por sí u objetivamente, tampoco la formación misma alcanza en ese proceso nada diverso de su caída en el ciclo de constituir y abandonar lo constituido; lo singular tiende a caer en la forma y a suprimirse como inesencialidad, pero la forma pura tiende

de igual manera a brotar del hecho, y ese ciclo establece que el pensamiento objetivo es diferencia indiferente a lo diferenciado o, si se prefiere, que en su más pura determinación aparece sintetizado con el ser material.

Como sucesivas configuraciones del ser objetivo, materia y forma se relacionan desde la mutua postulación y dentro de los momentos del mediador, como universalidad en la materia y particularidad en la forma; de ahí que en vez de extremos dependientes sean totalidades, donde lo otro —materia o forma— se limita a ser aquello recorrido en un cierto estadio de la propia operación, y no algún tipo de realidad capaz de condicionar la operación misma; pero de ahí también que cada uno de estos conceptos sea perfectamente incapaz de Provocar al otro, salvo sobre la base de ser el otro uno de sus propios momentos convertido en esencia autónoma. La unidad que guardan proviene de una acción común a ambos, y ambos son naturalezas completas que poseen el ensimismamiento de un ser por sí, cuya relación a una exterioridad es perfectamente nula; en esa medida, ninguno puede originar al otro, ni cumplirse en él, sino solo expresarlo como punto del propio contenido. Ante la forma no hay ni puede haber materia y sí únicamente caos o irregularidad, pero por eso la forma aparece como algo sintetizado con el ser material; a su vez, en la materia no puede darse una forma, sino solo plasticidad ilimitada del objeto, pero esa plasticidad es ya una forma.

No se trata entonces de que una de las determinaciones tenga un nexo de todo a parte o de parte a parte respecto de la determinación divergente, porque tomadas en su ser separado constituyen una sola trayectoria, donde en un caso lo decisivo es el troquel o la fundación realizada por esa pura actividad, mientras en el otro caso lo primordial coincide con la incesante suspensión del acto; siempre es común un carácter circular, incluir como momento a su opuesto y diferenciarse solamente

desde lo más transitorio, desde la dirección expresada por cada trayectoria y suprimida a través de su propia circularidad.

El principio formal tiende a abolir la indiferencia respecto de la diferencia que define a la acción infinita; sin embargo, toda forma donde se exacerba la diferencia respecto de lo diferente en general cae en el momento previo y ya expuesto de la dualidad entre un discernir y un caos, centrándose en esa dualidad tanto más cuanto más se aproxima lo primero a la *idea* de la forma o a un pensamiento incorpóreo. Ese doble principio expone una división de la forma en su hacer que el hacer mismo supera, presentando al pensamiento como existencia empírica o definida de la materia.

Capítulo II

La formación del acto (I)

EL COMPUESTO O LA SUBSTANCIA INDIVIDUAL

El hilemorfismo propone para el objeto una doble identidad, donde materia y forma se postulan recíprocamente. Parecería que esta dualidad implica tan solo una suma de ambos principios, y que en lo sucesivo puede asumirse el objeto como unidad de una materia subyacente y una forma definidora. Sin embargo, el concepto hilemórfico lleva en sí una determinación nueva, que es la individualidad del objeto como principio, y en esa medida contiene una visión peculiar de lo reunido. Por lo pronto, la materia del individuo físico no es inmediatamente extensión, ni masa, sino otra vez cuerpo, esto es, materia *relativa*, substrato para una forma. La madera no es «esencialmente» materia, pero sí es materia para la silla; el organismo no es esencialmente materia, pero sí lo es para el instinto o la voluntad. Lo material es aquello que permanece como poder indeciso, lo objetivo que se deja conformar por otro *nous*. En este sentido, el aluminio es «más» material que las moscas, pero solo en cuanto que la organización corpórea de éstas resulta mucho más compleja y, por lo mismo, rnás activa.

De modo paralelo, la forma no puede ser idea metafísica; no es el universal que opera misteriosamente como causa ejemplar para el individuo, sin hallarse en su dimensión. Al

contrario, la forma trascendente parece desde aquí una duplicación innecesaria del objeto, que por una parte es *la* silla y por otra *una* silla, como si la idea de la silla de alguna manera produjese sus manifestaciones concretas en vez de ser producida por ellas. La forma es la organización de un substrato, aquella parte suya menos afectada de pasividad. Está en el cuerpo como el software en un hardware, y no puede concebirse sino dentro de él. Es energía en cuanto dispone la corporeidad de manera tal que su potencia resulta provocada a una definición. Forma es sinónimo de diferencia, y diferencia es lo opuesto de *nivelación*. Los componentes de cualquier individuo presentan medidas diversas de inercia y actividad, y el principio hilemórfico quiere indicar esto segundo como existencia *por sí*, objetiva, contrapuesta al inevitable ciclo nivelador de lo pasivo.

Se buscará en vano una materia informe[127]. La materia formada que rodea como presente presencia es en esa misma medida una graduación de lo inorgánico a lo orgánico y de esto a lo intelectual (*intellectus agens*). Absolutamente sin materia —es decir, absolutamente no movido o inerte, absolutamente móvil, si se prefiere— solo existe un objeto conjetural, especularmente idéntico a la materia pura, que es el quinto elemento de la física aristotélica (el éter «sutil», por oposición al «denso»), pensamiento *del* pensamiento. Fuera de ello, la experiencia ofrece una escala de *formas materiales*, que son el pensamiento haciéndose más y más inmediato hasta llegar al cuerpo inanimado, donde existe únicamente como poderío a definir. Ceniza de una acción ya consumada, soporte para una acción venidera, la materia es el material que la información anima, transmutándolo en devenir real, *movimiento*. De modo concomitante, ese movimiento es la estructura del material mismo, una inmanencia donde coexisten multitud de principios formales[128]. El objeto ha asumido así el horizonte entero de la

acción: en un extremo es luz y en otro opacidad corpórea, inteligencia en uno y hecho arbitrario en el otro, de tal manera que lo uno y lo otro constituyen un desdoblamiento, y el desdoblamiento una unidad.

Esta experiencia del objeto es la singularidad natural, el individuo como substancia física. La materia y la forma, prototipo de conceptos especulativos complementarios, tendían a concebirse en mutua exclusión. Había el *ápeiron* y lo definido revelándose finito. Había la idea original y sus imitaciones sensibles. La relación entre lo finito y las copias era más clara que la relación entre *eidos* y *ápeiron*, pero en ambos casos los *principios* se apoyaban sobre un universal, en cuyo concepto estaba como momento derivado y secundario la individuación. Ahora reaparece lo individual como principio, que probablemente era lo pensado antes de comenzar a pensar el pensamiento en conceptos, pero que retorna como concepto de la mediación y la ciencia natural. El individuo es el «todo concreto», *synolon, synthesis*; si se comparan con él, las ideas inmóviles y la materia —tanto pura como elemental— son abstracciones insuficientes, rasgos *adjetivos* que invierten el orden de fundamentación. Recobrar la fundamentación real implica atender a algo que no es materia ni idea, aunque sea fondo y definición, soporte y esencia. El principio ha de encontrarse en aquello que no es predicado, sino aquello *de* lo cual se predica, esto es, no en aquello que es *común*, sino en aquello que mueve y produce: «los cuerpos simples […] y sus compuestos»[129]. Esto constituye el significado primario de *substancia* como expresión de realismo en el saber. La substancia así concebida resulta tan impensable sin materialidad como sin forma. *Ousía*, el mismo término que expresa los cuerpos simples y sus compuestos como existencias, expresa también la naturaleza esencial de tales existencias, pues lo que contiene es el principio eficiente como principio formador. La substancia

del acontecer son los individuos; la substancia de los individuos es su forma, el grado de actividad en su materia.

Sin embargo, el individuo tiene mucho de incognoscible, al igual que la materia como materia, por razones opuestas aunque convergentes. Al caso singular solo puede llegarse por una inducción, que siempre será incompleta. Al substrato material solo puede llegarse por una abstracción, que siempre dejará fuera la determinación activa. La substancia física es primaria o inmediatamente individuo, aunque la singularidad como singularidad cae fuera del conocimiento. Solo cabe conocer aquella parte de la substancia que es el principio formal, la causa *efficiens*, que constituye la diferencia como cierta información objetiva. Si el hilemorfismo no incumple su propio punto de partida, evitará concebir la diferencia como pauta exterior, donde la forma de esto y lo otro se establecen por comparación. Lo que distingue al hombre de la jirafa no son sus figuras respectivas, ni sus masas medidas como fuere, ni ningún rasgo que se establezca poniendo o quitando otro perteneciente al otro.

Resulta preciso concebir algo *autoproducido*. La diferencia comparativa y externa que la substancia exhibe respecto de otras substancias no posee la necesidad del acto, del mismo modo que la diferencia material, cuantitativa, tampoco la guarda en sí. Esperar que la suma de ambas cosas suscite el concepto de la diferencia inmanente se asemeja a suponer solventado el defecto de relieve en la visión de un tuerto con la compañía de otro. Lo que se ha establecido es la unidad de indefinición y definición, de movimiento neutralizado y actividad irreversible. Se trata de ir hacia esa síntesis en aquello que tiene de «naturaleza esencial», que no son los individuos propiamente, sino el principio de la definición y el movimiento en ellos. Se presenta por eso la necesidad de intuir una acción que surge como *diferencia interior* y que exige captar una forma

independiente del contraste en general, un pensamiento nacido con el objeto. En otros términos, que el individuo sea diferencia interior implica una especificidad capaz de existir incluso siendo un objeto solo y único, tan proveniente de sí como cerrado sobre sí mismo. El principio de los indiscernibles, deducido de múltiples fuentes, dice que en el universo no hay dos cosas exactamente iguales. Con eso libera a la forma subjetiva de aquella abrumadora responsabilidad aparejada a su identificación con la actividad substancial, atribución forzosa mientras la diferencia no resida en la indiferencia misma espontáneamente desarrollada[130].

LA FORMA DEL CONTENIDO

Dicho de otro modo, el objeto es inconcebible desde cualquier perspectiva donde resulte de alguna manera sintetizado con los extremos de la figura y la abstracción de la figura, habitualmente entendidos como la forma y la materia. El sí mismo individual es en su actividad una existencia esencialmente versificada y, sin embargo, la determinación específica de su naturaleza no se hallará en la semejanza y en la no semejanza, que parten de mantenerlo en el estadio de la cosa subjetiva. Es preciso arrancar de algo a la vez más simple y fundamental: lo objetivo solo es y puede ser diferencia *en* sí siendo diferente *de* sí, y ha de abolirse la distinción basada sobre el contraste de objetos ya constituidos[131]. El árbol es distinto de la montaña, pero la raíz de su especificación no puede residir en que uno y otro posean rasgos diversos, porque en vez de ser el principio de su individualidad esas propiedades son su consecuencia. El árbol no se distingue esencialmente de la montaña ni como materia ni como forma; siendo materia representan una imagen doble de algo único, y siendo forma su determinación concreta proviene del cotejo ex-

terno. Si uno y otro son diferentes en sí es solo como disyunción precisa de materia y forma, pero esa disyunción constituye, a su vez, un mero reflejo de la diferencia primordial entre una expresión limitada y una actividad absoluta.

Lo peculiar e irrepetible en el árbol, la montaña o cualquier otro objeto es esa divergencia de la cosa consigo misma, y únicamente allí se encontrará el principio individualizador interno, previo al seguirse de las propiedades iguales. La determinación precisa es, por tanto, el propio y único ser del objeto, pero esa determinación no puede concebirse desde el simple aserto de la diversidad universal, y tampoco invocando una precisión fundamentalmente relativa. La división de un único proceso en materia y forma constituye el reflejo inicial de esa desigualdad de lo concreto respecto de sí; pero esa contradicción en el seno del acto hace que la objetividad no sea ni forma ni materia, sino precisamente *contenido*.

En principio, el contenido no es más que esa ilimitada desigualdad del objeto: siendo contenido es ya un ser impasible respecto de todo otro. La objetividad posee una precisión material y una precisión formal, cuyo despliegue muestra al objeto inmerso en un proceso de unificación y separación; con todo, aunque ambas actividades aparecen como principios capaces de provocar un conjunto de presencias (porque cada una comprende dentro de su despliegue la postulación de la otra), la incapacidad de cada una para *producir* la divergente mantiene al objeto concreto en la esfera de la pura potencia, o bien inmerso en un dominio solo fáctico. El contenido postula la unidad de forma y materia, y a un tiempo la muestra como mero fenómeno de otra cosa.

La dificultad del contenido deriva de que, por así decirlo, no posee todavía contenido alguno, y no consiste en nada distinto de la tensión inherente al acto, llevada ahora a la unidad de forma y materia. Esta unidad es para el objeto la contradic-

ción de ser diferente de sí en todo momento, o de ser efectivamente *actividad*, y como tal contradicción se hallaba ya en los momentos previos y solo subjetivos del sí mismo. Pero ahora se manifiesta de modo expreso como motor y, a la vez, como lo fijo y quieto del objeto. De hecho, la materia, la forma y el contenido son para el objeto lo que eran en el sujeto la identidad, la diferencia y la contradicción, pero a la vez son algo más que categorías del entendimiento y expresan los momentos del sí mismo racional como universalidad, particularidad e individualidad respectivamente; la materia es el universal que existe inalterado a lo largo de todas las distinciones, y la forma es la potencia de la especificación, mientras el contenido asume la unidad negativa y por naturaleza contradictoria —por lo mismo comprensiva del género y de la especie— que expone la individualidad como determinación todopoderosa. Puesto que no es solo uno de los momentos posibles en la actividad del objeto, sino justamente el de su emerger a la existencia como sí mismo concreto, el contenido es razón y *la* razón.

La superioridad del contenido respecto de los otros momentos implica también una precariedad propia, que es hacerse indefinidamente reflexivo y ser en cada caso solo una forma, requerida a su vez de otro contenido. No se trata entonces del contenido propiamente dicho, y sí de una u otra figura explicativa a los efectos del entendimiento —como motivos alegados en torno a la suscitación de una cosa o yo— suspendiéndose el progreso mismo implicado en la exigencia de concebir el objeto como producto de una actividad inmanente. En lugar de esa actividad aparecen elementos de índole solo fáctica: una cosa, una determinación elegida como contenido y otras determinaciones derivadas de hallarse presente la tenida por primordial. Sin embargo, la dialéctica del contenido ni puede distinguirse del propio objeto ni, menos aún, basarse en

una comparación entre cualidades plurales del mismo, porque no constituye una precisión entre otras, y tampoco nada semejante a un rasgo específico para cada objeto específico.

En realidad, el objeto no *tiene* un contenido como algo tiene propiedades: es contenido en cuanto ser por sí, y lo incorporado por él es también indiscernible de él. La naturaleza que actualiza incesantemente es el principio del cambio, y con arreglo a él la objetividad se define como potencia de alteración o, más brevemente, como *fuerza*. La fuerza nombra un cierto *grado* de la actividad, concretamente aquel donde la concentración de acto sobre sí lo desdobla de manera espontánea en algo determinante y algo determinado, porque lo manifiesto representa el detalle de una fuerza. A tales efectos basta tener presente que no hay dos existencias separadas, ni siquiera en relación, como si en la objetividad A imperase la fuerza B, sino una fuerza que es el ser de la objetividad y nada más.

La fuerza y lo forzado

Si hay una distinción cualitativa entre las representaciones entendimiento y los conceptos de la razón es, entre otros ejemplos, partiendo de la diferencia existente entre fuerza *impresa* y fuerza viva o energía.

La primera es un refinamiento del *ímpetus* medieval, inventado para explicar la continuación del movimiento en los proyectiles tras perder contacto con el agente lanzador. El ímpetu era la huella que quedaba del otro en lo *movido*, una evanescente cantidad de movimiento proporcional a la resistencia del medio. Cuando comenzó a difundirse la certeza del vacío en los cielos, al tiempo que la caída de los graves quedaba sometida al número, el germen del «ímpetu» fue objeto de una

generalización y profundización, que sedimentó la idea de una *vis impressa* como único modo de abordar con ortodoxia científica la dinámica física, y así aparece el término en las dos primeras leyes del movimiento formuladas por Newton: 1) «Todos los cuerpos perseveran en su estado [...] salvo que se vean forzados a cambiarlo por fuerzas impresas»; 2) «El cambio de movimiento es proporcional a la fuerza motriz impresa».

Aquí fuerza significa un agente exterior a los cuerpos, que aparecen obligados o «forzados» a conservar su situación, la que cual equivale a decir —como hemos visto— que tienen contenido propio una cantidad inerte (la *masa*). Por su parte, no es un ente material ni sensible, sino precisamente la de cualquier alteración, la *actio* misma imparticipada por el acontecer, que aparece como texto de la ley o sistema del mundo. En realidad, *debería* ser material de acuerdo con su determinación de fuerza «impresa»[132], pero lo básico de su determinación como principio universal del cambio es justamente que no pudiera serlo, y que quedase sin explicación «impulsiva» la fuerza gravitatoria en particular, a pesar de los esfuerzos por fundarla en el concepto de un éter. La fuerza constituye así una especie de alma, un principio metafísico que recoge a título de entidad propia la ajenidad de las masas con respecto a la condición en la cual se hallan, su inactividad.

Si un cuerpo celeste describe una órbita —en vez de desplazarse a velocidad uniforme en línea recta— es porque opera sobre él una fuerza centrípeta; si las gotas de lluvia caen, en vez de quedar suspendidas en el aire, es porque opera sobre ellas una fuerza atractiva; si el ámbar frotado atrae pequeñas partículas es porque opera una fuerza electromagnética, etcétera. Sin embargo, esa fuerza constituye simplemente lo manifiesto, el acontecer visible mismo en cuanto fenómeno *medido*, cuya propia exactitud invoca una necesidad de otro orden,

puramente «matemática», que se consolida como ente distinto del fenómeno[133]. Por lo mismo, la *causa* es el propio *efecto* que se pretende explicar, que al hacerse predecible por la medición se transmuta en ley.

Sin embargo, este progreso en la medida no pone la fuerza en la masa, convirtiéndola en *causa sui*, sino que se mantiene en la distinción entre funciones matemáticas y objetos físicos. El sistema del mundo resultante ofrece como cuadro de lo que hay unas fuerzas inmateriales, activas, y un soporte material inerte, pasivo, siendo lo primero la actividad consumada por lo segundo y, a la vez, algo esencialmente heterogéneo con respecto a ello.

A esta representación de la fuerza se opone el concepto que la capta como contenido o como diferencia interior, cuya expresión en términos físicos es la energía. En la energía —que Leibniz y Huyghens opusieron a la fuerza impresa newtoniana como fuerza «viva»— no hay por una parte la materia y por otra la ley del cambio, sino que la fuerza está dentro de lo forzado o del cuerpo, determinándolo como forma inmanente. La masa es energía concentrada, la energía masa en disipación. Un solo existente es materia-forma, puesta en obra (energía) y fondo impasible a toda obra; su elemento es el vacío, y su despliegue es tiempo. Ese existente es el átomo concebido desde la razón, una multitud que permanece dentro de la unidad o una unidad esencialmente sintética.

Las mónadas

Siendo contenido y siendo ese contenido una fuerza, el objeto recobra la precisión de la cual partía, el ensimismamiento de su indiferencia, pero ahora como determinación desarrollada por completo. El contenido muestra al objeto desplegándose en la

operación de recorrer un solo acto, que como diferencia inmanente se enuncia en un proceso donde el mediador es la propia fuerza (individualidad) y los extremos son, por una parte, la unidad inmediata de forma y materia o el objeto en sentido estricto (particularidad) y, por otra, la aspiración o esfuerzo vigente en él (universalidad), En otros términos, el objeto expresa la fuerza en tanto que *mónada* o punto substancial, y en tanto que *esfuerzo* por mantenerse en su ser específico; ambas precisiones son aspectos de la fuerza y carecen de ser alguno fuera de ella, pero si una manifiesta ese principio activo desde el momento de su requerirse o a partir de su propia suposición, la otra contiene el principio partiendo de su tesis pura y simple.

Por lo que respecta a la mónada, es la diferencia *interior* enunciada como unidad perfecta del objeto consigo mismo, que permanece dentro de sí a pesar de su ilimitada proliferación. Lo superado es la cosa en cuanto cosa sensible en general, desapareciendo en el objeto los residuos de su existencia como ente relativo, pues ahora está inmerso en un retiro absoluto. Pero la mónada representa también, y ante todo, la potencia de la determinación concreta, esto es, la fuerza fragmentándose en indefinidos puntos de vista, cada uno de los cuales constituye una totalidad precisa. Lo fundamental en estos puntos de vista es que son perspectivas de la totalidad, y nada contemplan ni sienten excepto el curso del obrar sobre los actos. La fuerza es un río de momentos y presencias, un universo que fluye íntegro en el interior del objeto, aniquilando la distinción entre un dentro y un fuera; el contenido, la individualidad, es a un tiempo lo general que en el seno del objeto se multiplica sin diversificarse jamás, y siendo una fuerza el contenido del objeto, su solipsismo se revela como subsunción recíproca del aquí y el allá: dentro del individuo no hay más que el universo incesantemente emanado de la fuerza y, a la inversa, fuera de él solo hay esa operación. Por lo

mismo, el ensimismamiento del individuo no solo se opone a la conexión con otro objeto, sino igualmente a cualquier tipo de privaticidad y singularidad, porque su naturaleza monádica determina esa existencia como un resonar allí todas las acciones presentes y posibles; lo específico del objeto no es la actividad llevada a cabo en él y con él —actividad sustancialmente idéntica para el conjunto de los seres objetivos—, sino la *expresión* alcanzada o, dicho en otros términos, el grado de presencia de la acción que allí se logra.

El contenido se distingue únicamente por el grado en que se atestigua, y la precisión delimitadora de los individuos objetivos no es tanto el hecho de expresar una fuerza como la modalidad concreta de tal expresión. En esa medida, el individuo puede ser definido sintéticamente como percepción o como algo cuyo ser es un sentir, constituyendo dicha *percepción* —por usar términos bien conocidos— «la representación de una multitud en la unidad»[134]. Así asumida, la percepción es sencillamente el fenómeno de la fuerza, donde se funden el emerger del contenido a la manifestación precisa y la caída de esa manifestación por la grieta de la diferencia inmanente; de igual manera puede decirse que el objeto es la experiencia de sí en su inmediatez más completa, no sintetizada todavía con un entendimiento[135]. En definitiva, cada individuo recorre su ser como experiencia, y esta experiencia no es sino la naturaleza objetiva en cuanto tal; el objeto expresa entonces el resultado de la variedad y proliferación de la fuerza, pero esa variedad ha de existir toda ella dentro de él. La percepción en que consiste como pluralidad infinita es el reflejo del expresar alcanzado, la expresión devenida medio *interior* único. Con ello se completa el concepto de la mónada, síntesis directa de materia y forma, que se expone en un razonamiento donde la unidad y la pluralidad son los extremos reconciliados.

Sin embargo, la determinación monádica del objeto es por sí sola insuficiente para dar cuenta del contenido. En realidad, el contenido se reduce en ella a la oposición del uno y los muchos superada a través de una indefinida porosidad del uno mismo y, en última instancia, a través de una cierta subsunción infinita de los puntos substanciales. La afirmación de que la objetividad está compuesta por individuos cerrados sobre sí, y abiertos en ese aislamiento al despliegue homogéneo de un principio puramente interno, nada expone en concreto acerca del principio mismo y se limita a plantear el problema del contenido, por la mónada representa solo un aspecto de la fuerza, y precisamente el de la fuerza como *suposición*. Qué sea su propia posición excede el momento de la mónada y reenvía a la experiencia misma de la fuerza en lo determinado o, si se prefiere, al *esfuerzo*. La mónada comprende el objeto como algo donde se expresa en grados diversos la diferencia entre unidad y pluralidad, es decir, como algo sobre lo cual discurre una corriente de determinaciones y momentos; pero el objeto es también y primordialmente aquello que es por sí y se abre a sí mismo el existir. Dicho en otros términos, la mónada representa el objeto desde la perspectiva de su pasividad —de ahí que hayan de «comenzar por creación y cesar por aniquilación»[136]—, y en su precisión más alta la fuerza resulta ser un contenido que vuelve sobre sí a través de la percepción de un universo absolutamente infinito en sus propios fragmentos. El objeto preciso constituye la condición o el requisito de ese expresarse. Con todo, la incondicionada porosidad o fluencia es una fuerza *sin* fuerza, que se mantiene al nivel de la suposición, y que en vez de realizar la actividad donde se funda es experiencia vacía, constatación de sí como universo multiplicada de modo indefinido en cada algo.

El esfuerzo o conato es, en cambio, el objeto desde la perspectiva de su tesis, que expone la fuerza en su ser directo y categórico. La forma categórica de la actividad como fuerza es la afirmación absoluta de sí en su fenómeno, afirmación que se manifiesta dentro del objeto concreto como esfuerzo por perseverar en su existencia. Lo que el objeto hace o se hace en él, todo aquello que se deriva de su naturaleza, es idéntico a un arraigo activo en el propio hacer(sé), y hasta la más insignificante de las presencias custodia un impulso absoluto a la duración; como afirma Spinoza, continuará existiendo *siempre*, de no verse empujada desde el exterior por otra presencia, cuyo despliegue comprenda su modificación.

Esa tenacidad es la fuerza patente como fuerza y, a la vez, el retorno de la presencia al hacer. El acto de perseverar no constituye propiamente teleología, porque carece de alteridad a la cual mediatizar, y en el objeto preciso solo tropieza prácticamente, cesantemente con su propia finitud; es más bien la presencia determinada misma como custodia de sí y trasmutada en fundamento, la posición que se pone y persiste en ese ponerse ajena a cualquier inquietud adicional. Lo conservado en el perseverar es evidentemente la fuerza en su *detalle*, el contenido como contenido, pero la determinación del objeto de permanecer determinado —su destino— es también una precisión relativa a la naturaleza de la fuerza. El arraigo del objeto en su propia definición constituye, desde su carácter plural, una resistencia y, por consiguiente, la consolidación del límite implícito en su ser definido; esa resistencia es ante todo una oposición a la apatía o neutralidad del objeto respecto de sí. En tal medida, el perseverar retrotrae a la fuerza, y la revela en la operación de llamarse a la subsistencia teniendo por naturaleza la eternidad, en una invocación de sí no mediada por ningún repeler, acto semejante a aquello que llamamos amor. El arraigo del objeto concreto en su determinación finita es, en

este sentido, la espiritualización de la materia, el contenido que existe en la forma del ir siendo, pero que en esa trayectoria se detiene ilimitadamente dentro de cada presencia, como olvidándose de toda prosecución.

El esfuerzo es, así, el otro lado del contenido y, a la vez, otro modo de concebir el dinamismo de la fuerza, que en vez de captar como interior del objeto el aturdimiento de las innumerables percepciones expone allí una afirmación infinita de la presencia determinada, donde reina —como en la piedra — el poderoso silencio de pronunciar únicamente su propia suerte. Sin embargo, tanto la mónada como el puro acto de perseverar son configuraciones de la contradicción interna que constituye el principio del contenido, y su distinción no se cifra en que sinteticen ese sí mismo siempre diferente de sí, sino en los términos de la oposición simultáneamente abolida y conservada; siendo una totalidad *de* la totalidad que, sin embargo, aparece *en* la totalidad —y se encuentra circundada por otros unos excluyentes—, la mónada es la diferencia bajo el esquema de una pluralidad infinita, que se repele infinitamente de ella misma y existe como expresión unitaria cerrada sobre sí: percepción o recolección incesante de lo uno en lo múltiple, y a la inversa.

Por su parte, el acto de perseverar o conato expone de igual manera la diferencia interna, aunque el lado empírico o la experiencia misma, por lo cual el objeto no es tanto una percepción de sí como una aspiración referida a sí mismo; la contradicción de este perseverar reitera el acto implícito en la pluralidad, pero no al nivel abstracto de la subsunción universal, sino desarrollado en la unidad del límite y la ilimitación. En efecto, la determinación dentro de la cual se mantiene el esfuerzo por perseverar es ciertamente la totalidad representada por la mónada, pero la acción que el esfuerzo realiza fluye entre los extremos de la duración y la eternidad como un impul-

so limitado e ilimitado a la vez; limitado porque el objeto es solo una determinación entre otras, y su profundización en la aquiescencia respecto del propio destino es un cuidado finito por necesidad o idéntico, en última instancia, a la conservación de su límite; pero ilimitado también, al exponer la fuerza misma en su autofundación, y verse afectado solo por una negación exterior, idéntica a la pluralidad en su forma más inesencial.

El proceso de la fuerza

De este modo, el contenido de la objetividad emerge como un razonamiento donde el mediador es la fuerza y los momentos mediados son, por una parte, las mónadas y, por otra, el esfuerzo inherente al ser concreto, momentos que, a su vez, constituyen la mediación de lo uno y lo múltiple y de lo limitado e ilimitado respectivamente. La fuerza será entonces la diferencia misma del contenido elevada a ser de la objetividad, un ser tal que es escisión en trance de abolirse, y que solo existe como armonía o equilibrio de su propia multitud. En esa medida, el universo que la fuerza revela es el propio *vacío* trocado en única y general *actividad*, aquello que en el dominio subjetivo era hueco y cesación del ser, descubierto ahora como campo o medio absoluto y animado en sí mismo. La fuerza es un concepto puramente especulativo, donde el fondo del objeto y su presencia resultan por completo idénticos y donde, sin embargo, aparecen inmersos en un movimiento de continua separación, porque es el tránsito convertido en energía autónoma, la totalidad inmanente del objeto que se independiza de él y aparece como principio rector. En cuanto tal, enuncia la *inestabilidad* como acción ubicua, que suscita el cambio incesante y se mantiene sobre ese movimiento de aparecer y desaparecer las determinaciones unas en las otras;

sería, por tanto, la *relación* o el ser de la relación transformado en fundamento de existencia, si no fuese porque la relación es ahora lo relacionado también, y se levanta sobre la unidad de materia y forma en un existente que equidista de ambas.

De ahí que la fuerza represente la mediación *sustantivada*, el devenir del objeto captado como poderío que es por sí, respecto del cual toda presencia constituye una simple manifestación transitoria, en su actividad de ponerse y suponerse alternativamente; las configuraciones que puede asumir ahora el objeto son puros esquemas de acción, desprovistos de esencia alguna fuera de su naturaleza de polos o extremos en un movimiento posible (limitado e ilimitado, uno y plural). Ese principio es en su núcleo último el eje del vacío, y la supresión de cualquier intervalo dentro de la objetividad, y en ello reside el aspecto propiamente denso de su concepto. La fuerza permanece inalterada durante la expansión y contracción del objeto, como *consistencia del tránsito* en general. Por lo mismo, es el principio que ocupa el lugar vacante impuesto por la proliferación objetiva, medio simétrico respecto del cual se ordenan todas las demás determinaciones. Su operación es el acto de transmutarse el vacío en principio del movimiento, la intuición de Demócrito.

Desde una objetividad concebida como innumerables sí mismos autoconstituidos, la fuerza es el simple campo vacío donde cada uno cesa o no está; pero es ese medio devenido poder del movimiento o acto transformador precisamente, similar a un fluido ingrávido y amorfo que rodease a los individuos en general, y donde se concentrara el principio de su ser concreto. La fuerza expone el intervalo físico, el vacío entre las presencias, como única fuente viva y actuante. Así desplaza el núcleo de la objetividad desde el interior del objeto hasta más allá del límite de su determinación precisa, como esfera

suprafenoménica y ubicua a través de la cual queda colmada la falta de ser implícita en la pluralidad de los seres.

Por supuesto, este llenamiento incondicionado del vacío es, en primer término, el vaciamiento de lo lleno o la mónada misma, cuyo centro solo contiene el eco de todas las otras, y cuya única diferencia objetiva respecto de las demás se cifra en el grado de nitidez de ese resonar incesante. Sin embargo, este vaciamiento de lo lleno es, en realidad, la negación de una negación, el acto de abolirse la determinación objetiva como *mera* impasibilidad; cuando el objeto se revela movido por un principio esencialmente universal y lleno de pluralidad no ha hecho sino vaciarse de su vacío, incorporar la energía como naturaleza y hacer de sí un determinado fenómeno o expresión del actuar determinante. En esa medida, la fuerza no se circunscribe al campo donde se encuentran inmersos los objetos, y es también aquello que el objeto abraza y comprende, su propio y último núcleo, por lo cual si algo ha desaparecido de la objetividad es el vacío como extensión neutra y quieta. La fuerza fluye sin barrera alguna a través de lo sólido y lo etéreo, lo opaco y lo traslúcido, lo próximo y lo distante; a ese nivel, su operación constituye justamente la continuidad incondicionada, un universo integrado por innumerables individuos, dentro de los cuales no hay más que su fuera y fuera de los cuales no hay más que su dentro.

Desde el punto de vista del individuo como acción y totalidad inmanente, la fuerza representa también ese mismo intervalo substancializado. Como el sujeto elíptico en el silogismo de la objetividad, la fuerza es el medio en su carácter de lugar y fuente de la presencia; pero sobre todo es el medio como mediador que suprime la distancia entre el objeto genérico, asimilado a la estructura infinita de la razón, y el individuo preciso, donde solo se expone una síntesis transitoria y parcial. El intervalo entre múltiple y uno que, desarrollado, cons-

tituye la alternativa de limitación e ilimitación en el objeto, lo llena la fuerza desdoblándose en individualidad monádica y esfuerzo. En un sentido es unidad e infinitud activa, como ensimismamiento del objeto que excluye cualquier todo excepto la propia determinación; en otro es pluralidad y finitud igualmente activas, donde el objeto aparece expandiéndose y diversificándose de modo incesante.

En el primer caso la fuerza es contradicción y repliegue del ser determinado —esfuerzo absoluto por perseverar y átomo sin ventanas—, mientras en el segundo es dispersión y despliegue de ilimitadas determinaciones, hueco donde resuenan todas las expresiones cerradas sobre sí, o simple intensidad afectada por un cambiante movimiento. De ahí que el razonamiento de la fuerza pueda expresarse también como proceso de una atracción y una repulsión recíprocamente complementarias, es decir, como un juego de fuerzas plurales; siendo el puro tránsito que es por sí, la fuerza existe en un continuo desdoblamiento, donde pone su unidad como pluralidad y se conserva allí perfectamente homogénea.

Sin embargo, el movimiento de atracción y el de repulsión exponen una dinámica que invierte en cada momento sus términos y excluye toda estabilidad. De hecho, la fuerza atractiva que se repliega y concentra sobre su propio fenómeno es el esfuerzo limitado del individuo por perseverar en su ser concreto, y la fuerza bajo la forma de la repulsión que fragmenta y multiplica sería en su producto la mónada, cuyo núcleo es una diversidad ilimitada. Con arreglo a esto, el atraer representa la fuerza del uno y el repeler la fuerza de lo plural. Pero lo contrario no es menos exacto, porque la atracción expresa ya lo plural y parte de ello, mientras la repulsión arranca de la unidad y se limita a desarrollar su propio impulso. Tanto da entonces tomar el esfuerzo bajo la modalidad de la atracción o la repulsión, ya que su acto constituye un fenómeno de la

fuerza atractiva cuando se concibe como cohesión del objeto determinado, y un fenómeno de la fuerza inversa cuando se concibe como activa resistencia a la alteración de su especificidad, y lo mismo acontece con la mónada. En definitiva, las fuerzas parecen multiplicarse cada una nuevamente dentro del objeto concreto, y tanto la atracción como la repulsión exponen una doble dualidad; por una parte, son el impulso y el destino de lo plural y de lo uno a la vez; y por otra expresan —de manera también simultánea— el acto de resistir a la modificación y la tendencia a nuevas percepciones o determinaciones. Las fuerzas constituyen un *haz* de fuerzas en sí mismas, y no solo se entrecruzan y combinan una con otra, sino cada cual en el despliegue interior y contradictorio de su propia naturaleza, siendo esa inversión continua de todas un movimiento de perpetua inestabilidad.

A primera vista interminable, este juego se reduce a una sola operación, que es la fusión de la mónada y el esfuerzo, la constitución del individuo concreto. El haz de fuerzas y sus ramificaciones cada vez más prolijas se establece como consecuencia de que no hay la fuerza y algo más —sea éste el objeto, lo sensible, elementos primordiales o cualquiera otra cosa —, sino la fuerza y *su* manifestación; la objetividad tiene por contenido el proceso de aparecer, deviniendo resultado de sí. En esa medida, la atracción y la repulsión no son tendencias y movimientos referidos a algo subsistente *fuera* de la fuerza, sino actos de ella sobre sí misma, donde aquello que atrae o repele no se distingue de lo atraído y repelido.

La atracción nombra el momento que tiende a reducir el reino fenoménico a un solo punto de concentración infinita, mientras la repulsión designa precisamente el momento inverso de la pura expansión y dispersión. Siendo el repliegue de la fuerza, la atracción niega el fluir indiferente de las determinaciones, e instaura la concentración del individuo como única

naturaleza; pero la unidad alcanzada en cada caso es ya repulsión, perseverar excluyente en un estadio del devenir que se separa de los previos y sucesivos, y que de este modo rompe la propia concentración donde brota. Por su parte, la repulsión es la unidad excluyente del objeto multiplicada de modo infinito, pero su despliegue es un repelerse donde lo desarrollado no es la multiplicación y fragmentación ya existente, sino el movimiento inverso al puro fluir y, en consecuencia, la unidad de las diferencias o la atracción. Este es el proceso implícito en la fuerza y el acto sin cesar reiterado allí, como contradicción abolida que se regenera para abolirse nuevamente en la inauguración de un devenir, donde tan pronto es simple unidad de la diferencia (mónada) como diferencia arraigada en sí misma (esfuerzo).

FENÓMENO Y PRINCIPIO INTERNO

En su conjunto, este movimiento suministra al saber la primera noción de un universo que se engendra incesantemente, porque comprende en una sola operación el provenir y el partir inherente a la actividad misma. La fuerza replegada sobre sí —como principio esencialmente inmanifestable y presente solo a través de las transformaciones del dominio fenoménico— se identifica con la objetividad, mientras lo manifiesto es el individuo concreto. El devenir de la fuerza consiste en arrancarse de su interioridad, adelantando a la presencia una representación precisa de su propia inquietud que, a su vez, se esfuerza por permanecer —en lo así adelantado a la presencia— como en un ser eterno. Ese es el momento inicial del proceso, y allí la fuerza se supone a sí misma poniendo un esfuerzo que expresa a un tiempo el arrancarse de lo interior y un nuevo repliegue sobre ese interior, ahora vigente en el elemento de lo manifiesto. La fuerza

constituye simultáneamente ser y fenómeno: algo cuya determinación es perseverar indefinidamente en su concreta existencia, y algo cuya determinación es indicar una esencia como realidad. En el fenómeno desplegado *como fenómeno* la fuerza verifica una mediación circular, donde aparece y desaparece con quieta constancia.

Pero ese devenir no consiste solo en superar la contradicción de su interioridad proyectándose como fenómeno, que —por su propia naturaleza— recae en lo interior, sino en superar la contradicción de lo manifiesto con respecto a su principio: el objeto determinado no se ve contradicho únicamente por su carácter fenoménico, sino por *otro* esfuerzo efectivo, y el movimiento conduce, ante todo, a la oposición y exclusión de los objetos entre sí. Su núcleo último es la proliferación ilimitada de determinaciones fenoménicas o, si se prefiere, la simple *fertilidad*, y esta fertilidad impone la negación. Adelantando sin cesar nuevas presencias tan cerradas sobre sí como las precedentes, la fuerza suspende de modo continuo su propia posición y rompe el límite del esfuerzo finito obtenido en cada caso. El individuo tiende a perseverar indefinidamente en su determinación, pero el devenir de la fuerza destruye su resistencia ante la alteración, generando de modo ininterrumpido determinaciones ulteriores, cuyo despliegue comprende la modificación de las previas. La fuerza es su propio campo y su propia caducidad fundidos en una única dimensión, abierta como recinto de la dinámica donde se determina y suspende incesantemente su determinación, recobrándose una y otra vez en la fecundidad inagotable.

En esa medida, exhibe el conflicto entre la inquietud de su interior y la aspiración de inmovilidad donde desemboca esa inquietud al alcanzar la manifestación. Es un universo que invoca como eternos a sus momentos finitos, y que a pesar de ello solo es eterno como ilimitada sucesión de presencias, des-

plazándose unas a otras en el esfuerzo por expresar la totalidad continuamente renovada. El absoluto objetivo que así emerge es una unidad que se conserva solamente en el movimiento de sobrepasar su propia atracción inmediata, y que —como la razón— no está sumido *en* un devenir, sino que es devenir en sí o esencialmente, operación de negarse como puro poderío pasando a su fenómeno, y negar esa negación en la precariedad de todo fenómeno.

Ahora bien, lo característico de esa unidad negativa es ser una negatividad sin negatividad propiamente dicha o, mejor, en que la negación es siempre una mera *apariencia*, donde persiste el despliegue de lo afirmativo; el universo nacido en el desarrollo del individuo absoluto que es la fuerza no conoce reposo ni cesación de la existencia, y en él la muerte es —como se ha dicho— un ardid para incrementar adicionalmente la vida. El proceso expone los momentos fundamentales de la esencia y, en concreto, los ya desarrollados al aludir a la esencia del sí mismo subjetivo, aunque su determinación no es ahora expulsarse de la determinación en general, sino consumar toda posible presencia concreta, y determinarse infinitamente; no se trata entonces de un sí mismo que devora su propia generación, como el infinito trascendente, sino de un principio que continúa engendrándola. Aquello que aniquila es aquí igual a aquello que suscita y mantiene, y la distinción de estos momentos solo viene de ignorar la continuidad de ambos en el proceso. La violencia a la cual se ve sometido el esfuerzo es la fertilidad de la fuerza y, por tanto, el esfuerzo mismo en su génesis, de tal manera que cada uno es desplazado de sí por sí propio, en un movimiento de mera sustitución donde recorre la inquietud de su profundidad como devenir. Y puesto que la fuerza nombra solo el contenido de la objetividad, la objetividad aparece como un principio cuya operación es traducirse incondicionadamente en presencias concre-

tas que, a su vez, son abolidas como determinaciones estables en la presión verificada sobre ellas por otras presencias concretas.

Con ello se consuma el concepto de la fuerza y el mundo a él correspondiente. El equilibrio básico entrevisto a través de él consiste en superar la independencia de lo interior y lo exterior. Fenómeno y principio interno vienen a suprimirse como sinónimos de ser para otro y ser en sí, porque la fuerza es el único principio y, sin embargo, ese principio es el movimiento del fenómeno en cuanto tal, el aparecer y desaparecer de la contradicción, que a un tiempo es desaparecer y aparecer de la presencia. Teniendo por naturaleza el proceso de la fuerza, la objetividad expresa una esencia que existe aboliendo la división de su ser en un provenir y un partir, una posición y una suposición. Esa división, cancelada al elevarse a principio absoluto de un único ser, es el reino fenoménico en cuanto tal, el fenómeno como contenido puro y simple de toda realidad. Lo inmanente es el movimiento de indicar como profundidad el devenir de la manifestación, donde los objetos precisos se sustituyen unos a otros.

Por lo demás, la fuerza es esencialmente producción, pero no puede saberse cómo ni de qué, y cuando se presenta como causa inmediata de las alteraciones viene a representar una tautología que dice por dos veces el objeto, una desde la perspectiva de la fuerza en sí y otra desde la perspectiva de su expresión detallada[137]. Es interacción, pero interacción puramente esquemática, cuyos extremos son unidad y pluralidad, límite e ilimitado. Aunque esa interacción presenta el movimiento como actividad, es también únicamente su germen, cuyo devenir conserva todavía el desarrollo de un punto a otro que caracteriza al mero dinamismo.

Mientras permanezca en ese oscilar, el ser objetivo posee el marco genérico de su propia acción pero no la acción misma. De hecho, la materia, la forma y la fuerza son, en su conjunto, el momento *formal* del contenido, donde éste constituye solo el esqueleto de la operación verificada por el objeto. Todo el defecto de la fuerza como contenido objetivo nace de que su concepto cae una y otra vez en la naturaleza de la mera explicación, de lo posterior proyectado a manera de comienzo y, en consecuencia, falto de una necesidad propiamente dicha por cuanto respecta a la *inauguración* del proceso, cuyo resultado pretende asumir como simple despliegue de sí. La fuerza es el objeto emancipado de facticidad y convertido en potencia de transformación y alteración de sí mismo, pero es también un hecho y nada más que un hecho, porque el factor desencadenante de su acción expresa el acontecimiento de un mundo; es lo opuesto a la facticidad, pero solo como reflejo de la permanente insatisfacción de la facticidad misma, o como aquello que constituye la naturaleza primordial del hecho en cuanto hecho: sucumbir a la variación. Ante esta precariedad, el saber especulativo tradicional tiende a asegurar que no por ello se le escapa el ser del más allá y la fuente última de la manifestación, pues lo suprasensible es el fenómeno concebido como fenómeno, en su reflexión negativa sobre sí[138]; pero lo suprasensible adolece ya de la misma pobreza de su opuesto y no es sino un momento transitorio, incapaz por sí solo de darse principio.

De ahí que la fuerza esté indicando siempre otra cosa, que —siendo fuerza o potencia de alteración— sea además contenido real y posea la originariedad de la cual carece como simple dinámica. Con todo, esa esencia de la fuerza es algo ya aparecido en su deducción y mencionado allí de modo hasta cierto punto marginal. En su formulación más simple, presen-

ta a la objetividad como expresión vuelta sobre sí o, más exactamente, como *percepción*; este percibir no es una facultad para la observación de cosas externas, sino la propia y única naturaleza del objeto, que se configura así como un sentimiento. Prescindiendo de la ambigüedad y confusión verbal que tiende a producir la definición del individuo en términos de un sentimiento, el defecto implícito en ella viene determinado por lo que encierra dicho sentir. Si la percepción donde se funda el objeto comprende el resultado de una multitud en la unidad, lo que se obtiene es la mónada como expresión de la diferencia inmanente a un nivel superior también, como unidad y diversidad del sentir y el sentido. En el sentimiento no hay una unidad y una pluralidad ya dadas que se encuentren, además, inscritas una dentro de la otra; al contrario, el objeto es el proceso de constituirse a sí mismo porque el sentimiento no es jamás una realidad hecha, sino algo en trance de formarse, y cuando el objeto aparece como percepción se ha verificado ya el paso del contenido a su propio fondo, su revelación como *ánimo*.

Capítulo III

La formación del acto (II)

En la experiencia del ánimo reside la vida de la fuerza y la fuente de su producción incesante. El sentir es de inmediato un *quién* que se mueve involutivamente hacia sí mismo o que sencillamente persevera en ser núcleo activo del sentimiento, y un *qué* cuya naturaleza es la precisión definida del propio sentir. Implica así la simetría de una esencia y una existencia aparentemente bien delimitadas, donde uno de los momentos siente y el otro es sentido. Con todo, el quién no es quién alguno sin *su* qué, es más bien el quién del qué, y el qué carece igualmente de independencia, al existir en y por la mediación de *su* quién. En esa medida, el lado del ser definido o de la existencia es también la esencia, la verdad o el acto efectivo del sentimiento, mientras el lado de la involución esencial es no menos el devenir que se determina partiendo de su propio vacío inicial y, por tanto, el momento de la existencia empírica. Sucede entonces que el qué no es sino el quién desarrollado, y a la inversa, pero no solo eso: el qué es asimismo el qué transformándose en quién, y a la inversa. De lo cual se deriva que el quién que siente es el qué sentido, pero esto solo a partir de la acción de separarse, pues solo ese separarse los une, y nada hay en ellos fuera de él. En realidad, el quién ha de ir dentro del qué o fuera de sí para volver sobre sí, pero al ir dentro del qué no ha hecho sino ir doblemente dentro de sí, por lo cual el sentimiento se ha limitado a nacer como sentimiento definido, y a engendrar una forma más desarrollada de su propia división. El qué tiene ahora un quién y el quién tiene ahora un qué, pero

semejante «tener» significa solo el acto de ponerse el contenido, o que el sentimiento en cuanto tal existe, pues el qué-quién expone simplemente *un* sentir y *un* sentido. Más aún: el quién que ha ido dentro del qué para autoconstituirse en ese desdoblamiento tiende sin cesar a ir de un momento al otro, recobrándose en cada uno a partir de un grado más alto de determinación; cuando uno vuelve sobre sí partiendo de su encontrarse en el otro, no es ya el uno inicial, sino el uno sintético —el sentimiento propiamente dicho— que expresa un nuevo qué y un nuevo quién y se desdobla a su vez, y así indefinidamente, persiguiendo siempre un interior del interior que es exterior y permanece tal.

Esa persecución es el contenido del objeto, el principio de su inmediata fertilidad, que en la dinámica de la fuerza aparecía inmerso en el estatuto del acontecer fáctico; el sentimiento se dey dobla en algo que siente y algo sentido, cuya forma —quién y qué— es en todo caso interrogativa, porque la experiencia del ánimo es siempre experiencia de una extrañeza. Se trata de una extrañeza referida al núcleo del momento habitado, incapaz en realidad de habitarse salvo como puro vacío, y generando en la percepción un sentir y un sentido *de* donde solo es puesta una nueva interrogación. Interrogarse en el solipsismo es la naturaleza del individuo como actividad concreta: desde aquí es posible formular de modo inmanente su propia explicitación y, en primer lugar, la dualidad materia-forma como modo privilegiado del qué y el quién de su experiencia, aunque deducir de nuevo esos modos de la acción objetiva resultaría perfectamente reiterativo e inútil. La operación del sentimiento consiste en producirse a partir de su propio obrar, y es en esa medida como expresa el contenido de la objetividad en general, es decir, el ejercicio de una acción. La densidad ontológica del ánimo proviene de ser siempre experiencia de sí y de que, sin embargo, constituir su propio principio no implica permanecer en el elemento de la tautología;

la experiencia del ánimo es un campo abierto que se llena únicamente de ánimos y, con todo, no se recobra jamás en ese proceso como algo que difiera de un mero momento.

El ánimo se invoca a sí mismo. Al invocarse invoca una explicitación, y esa explicitación no se distingue del despliegue de una trayectoria, porque existir implica para el sentimiento una realización. No obstante, ese curso se distingue de toda traslación, circular o no, por haber dejado atrás el movimiento mismo y su esquema primario, Aquí no hay una cosa que conservándose idéntica se desplaza local o temporalmente; el *movimiento* ha desaparecido como modificarse extrínseco (desplazamiento, alteración, disminución, aumento) para aparecer como proceso de una explicitud que es indisociablemente creación, al igual que sucede con sentido y sentir, con qué y quién. La dinámica se hunde en su propia circulación, exponiendo como última y constante energía la de una *génesis*. El contenido que se revela o explicita de modo progresivo es la acción en cuanto tal, pero se explicita actuando, produciéndose.

GÉNESIS DEL ÁNIMO

La experiencia del ánimo en su inmediatez, el sentimiento, no es una determinación que se construya sobre el acto de negar a su opuesto. Donde existe algo existe un ánimo. Así se expone la contradicción de recobrarse sin cesar en todo individuo sin recobrarse jamás o, si se prefiere, ser *a priori* fuente de sí siendo indiferente a toda identificación. Pero esa antítesis es también su acuerdo más alto, la unidad directa de un explicitar y un producir que a la vez son un explicitarse y un producirse. En ello reside la naturaleza poética o creadora del ánimo, que nada puede suscitar sino su explicitud, y nada explicita fuera de su creativi-

dad; ese poema que es la obra de su propio hacerse representa lo más opuesto a un círculo, porque ninguna de sus configuraciones puede volver sobre sí sin transformarse de inmediato en una configuración diferente, y jamás la explicitud es sino la explicitud de otro objeto, que demanda explicitud de su ser. Como revelarse que va quedando atrás por su propia actividad, la experiencia unifica en todo instante el lado de su invenir y el lado de su devenir, que no son en realidad tales lados y forman, juntos, el acto empírico por definición o su propia génesis.

Esta génesis es, más exactamente, *genealogía*, despliegue de una existencia irreversible aunque colmada de retornos. La genealogía actualiza un origen, y la meta o la dirección del proceso está siempre atrás y a la zaga de su presencia inmediata, con lo cual aquello que promueve el devenir es idéntico a algo que *era*. Con todo, ese puro germen ni fue ni será sino estirpe; su reflexión o el retorno a sí es puro producir. De ahí que la experiencia del ánimo solo coincida parcialmente con la contemplación, porque nada existe proyectado ante ella fuera de su propia proyección y de su experimentarse. Al contrario, ella es el ser en general y todo el ser, inconmensurable y a la vez infinitamente concentrado sobre sí, capaz de formar un universo eterno y en eterna expansión, pero incapaz de partir sin regresar y de regresar sin partir nuevamente; incapaz asimismo de establecerse en un ciclo cerrado de simple reiteración.

Por otra parte, el crearse y el revelarse que se suprimen y custodian en la experiencia son solo un aspecto; y si por un lado la objetividad expresa la inmanencia como genealogía, su explicitud representa igualmente un puro hecho, semejante al protoevento del acontecer en general. Una perspectiva llama a la otra. Lo opaco de la experiencia objetiva viene de que su autoproducción aparece inmediatamente como simple estado de cosas inmerso en el *ahí* de cada caso, como decisión ya to-

mada. La propia experiencia del ánimo disuelve esa facticidad, pero no por ello deja de ser una génesis sin génesis, algo acontecido antes de acontecer todo el resto. Este brotar siempre sido —y siempre renovado en cada objeto—, es la tradición como comienzo de ella misma.

El saber desemboca en la experiencia persiguiendo el momento inaugural del contenido y, sin embargo, la experiencia es principio porque se expulsa de todo punto de partida, porque está allí como en un lugar de paso y en una inesencialidad; por lo mismo, el acto empírico que abre el devenir rompe la solidez de su propio fundar y proyecta la acción hacia adelante y hacia atrás, transformando el punto de partida en algo a la vez anterior y posterior a la partida misma. No hay así un *comienzo* para la experiencia objetiva, y el mero intento de buscarlo en una cronología delata incomprensión de su concepto: el individuo está sin cesar aventurándose en una experiencia de su experiencia. Pero esa negación del punto de partida justamente desde el efectivo punto de partida no extrae al ánimo de su devenir. Al contrario, le abre a la determinación en general, y a *un* ánimo definido. Su experiencia es siempre una cierta invención.

Azar

La posición de la experiencia como ser, su irreflexivo volver sobre sí antes y después de recorrer experiencia alguna, constituye ya un existente. Ese existente es en su operación el *azar*, que incorpora la ley de la fuerza pero transformando el esquema dinámico del objeto en acción substancial; la fuerza expone una producción primordialmente hipotética y precisiones seguras o prefijadas en el despliegue de la objetividad, mientras el azar expone lo inverso, una producción esencial y precisiones aleato-

rias. En realidad, el azar es el primer qué y el primer quién engendrado en el interrogarse del ánimo, su experiencia directa de sí.

Aquí algo indeterminado —por meramente fáctico— decide atenerse a sí mismo. La objetividad crea sus propias precisiones, pero es una auto-nomía sin *nomos* o regla. La experiencia es el propio experimentar, sin marco ni destino fuera del continuo ejercicio, cuyas decisiones o fenómenos obedecen a la legalidad del mero hacer y seguir haciendo en la extensión del instante. Este hacer no combina a partir de elementos establecidos. Troquela invención sobre invención, roturando un curso de presencias donde no hay el hilo unificador de la sucesión e impera una simultaneidad del todo, aunque el todo mismo pueda alterarse también por entero. La acción es aquí el insistir desnudo de las *experiencias*, sin otro principio que el surgir. En esa medida, azar es el devenir del ánimo, la trayectoria universal de la fuerza en su desarrollo; pero azar es igualmente lo que así deviene, su resultado, y tanto da captarlo desde un momento como desde el otro, porque en ambos casos el contenido es esa *autonomía* contradictoria en su propia base.

En el concepto de caos ya había algo semejante como reino de la determinación sin consecuencias, del destino variable. Pero el azar es un concepto más radical, donde no solo es aleatorio —por ejemplo— que el animal se alimente, sino que haya cosa semejante al animal. El ser del objeto es un retiro en la propia manifestación, y el azar traspone allí aquello que en el sujeto era soledad infinita; la soledad del sujeto se fundaba finalmente en que un otro no configurado como su otro y, por tanto, su deficiencia e incumplimiento, era y sería siempre algo nulo y solo imaginario. Para el objeto, en cambio, el azar es χάρις, *gracia*, acción que produce actos inesenciales, con resultado indeciso, según corresponde a un sí mismo libre y

fáctico a la vez, radicalmente variable. Lo único decidido y esencial es la aleatoriedad como cauce poético o creativo.

Sin embargo, justamente porque el acto objetivo es una variabilidad infinita, esa χάρις va repartiéndose sin pausa en resultados, productores de nuevos resultados, que imponen límites a la indecisión aleatoria. En el azar lo puro o vago se transforma en azar *concreto*, emergencia de tal facticidad y de tal otra, y esa precisión sobrevenida como simple huella de su génesis es ya en el objeto un momento ulterior, una experiencia no propiamente azarosa, donde el fluir sin cauce abre cauces. Mientras el existe solo como categoría del entendimiento —en tanto contingencia—, su realización objetiva es que puede trocarse en cualquier presencia. Pero la realización efectiva del azar suprime ese ser indefinido, y arranca al objeto del existir aleatorio para disponerlo en otro estatuto.

Potencia

Tal estatuto es la *posibilidad*. El objeto cuyo fáctico acontecer es aleatorio constituye algo solo posible, y desembocar en lo posible es el destino del azar cuando no permanece en la abstracción de ser su simple nombre, De hecho, la diferencia entre azar y posibilidad se basa en que el primero no sea efectivamente ejercido. El azar puro se transforma en acción práctica, y pasa a ser para el objeto un *poder*, que desborda la yección del mero hecho y a la vez consolida toda facticidad como algo no solo realizado, sino escrito en el contenido. Llevando el azar el signo de un *aún* —sí o no— vigente en lo cumplido como presencia objetiva, el momento de lo posible contiene el despliegue no fáctico de la facticidad, el hecho de hallarse abierto el objeto a una interacción nacida de su contenido mismo.

En primer término, lo posible es únicamente el atributo o el predicado del individuo, su reiteración como algo cuyo ser no es solo inmediata facticidad, sino insistencia sobre sí, y en este sentido lo que el objeto *puede* ser es justamente lo que el objeto ya *es*. La posibilidad constituye otro modo de expresar que el objeto es uno consigo mismo y, en efecto, el resultado del puro azar en su operación es la unidad objetiva inalterada a lo largo de la alteración entre ser y estar. El objeto no es solo una acción consolidada, un hecho, sino un hecho posible, de lo cual se deriva un nexo de él consigo mismo, primero dado como fáctico y luego en una identidad. La objetividad posible es, por tanto, la objetividad igual a sí propia, que sin duda se ofrece en un acaecer fáctico, pero que a la vez permanece idéntica. Al *poder* genérico del individuo corresponde, por eso, la misma función afirmativa que al predicado del sujeto en el juicio: determinar un núcleo hipotético, y a la vez solo dado.

La fuerza de este poder consiste en que el objeto no puede conservarse sino realizándolo, y esa consumación implica que lo posible del objeto pase a distinguirse de la facticidad en cuanto *solo* posible y, por otra parte, que lo posible del objeto se transforme en la posibilidad de otro objeto, en la supresión del primero. Así concebido, lo posible es la negación de la facticidad que se niega ella misma. Como posible en la raíz de su naturaleza, el objeto es en cada presencia un lugar de tránsito; del mismo modo que Aquiles paga su comparación a un otro, la tortuga, con el recorrido infinito de la exigua distancia entre ambos, aquello sintetizado con la posibilidad abre dentro de sí un vacío en cuya virtud permanece a la vez más acá y más allá, en el punto inestable. La experiencia que hace de su propio poder es vértigo, porque es la única forma y materia cuando prácticamente carece de materia y forma alguna, cuando todo su contenido se concentra en la destrucción de la

facticidad invocada a la presencia desde su emerger sin recuerdo, como azar.

Pero esa alternativa contenida en lo posible es igualmente dar nacimiento a un otro propiamente tal dentro de sí, que se mantiene como algo fijo en su naturaleza. No se trata entonces de un mero *además*, como en la contingencia, que puede manifestarse o no, sino de un contenido preciso que emerge en su efectivo poder desde una presión interior dirigida a él y solo a él. La posibilidad real, referida a un objeto concreto, es encontrarse en una realidad solo posible, que a su vez determina su íntegra presencia como algo irreal o imposible, cuyo subsistir depende de suspenderse la posibilidad misma. Con todo, la posibilidad no puede ser suspendida y se realiza siempre, porque no expresa un acontecimiento circunstancial, como los que produce el azar mediante un espontáneo diversificarse donde se retiene el aspecto genérico de esa producción, y lo concretamente producido permanece todavía en completa vaguedad. La posibilidad narra ese espontáneo diversificarse de un modo preciso. El azar no es imprevisible, sino imprevisto —amnésico— en el sentido más riguroso, como transformación ajena a su transformar, mientras la posibilidad expone esa misma fuerza que ha dejado atrás el carácter indefinido de su despliegue, es decir, que ha nacido precisamente de aquello a lo cual da nacimiento, como explícita genealogía. En esa medida, la posibilidad es *potencia*, capacidad de transformación unida inseparablemente a incumplimiento, poderío y a la vez mera aspiración.

La potencia es el *nomos* del que carecía el ser aleatorio al crearse autónomamente, y su acción desborda cualquier dialéctica basada en el paso de un antes a un después; el poder se apodera de todo el objeto, y se muestra igualmente en aquello que advendrá, en lo advenido y en la mera presencia inmediata, puesto que es indiferente a estas dimensiones. Su instaura-

ción determina al objeto como cosa cuya transición nace del resultado. Y esto implica que desaparezca la distinción entre el individuo real y el posible, como si el segundo aguardase paciente o impacientemente en el primero su oportunidad de emerger, pues el segundo no es menos real que el primero posible, en una transición donde lo devenido se configura como principio. Esto implica también que la alternativa originada en el objeto por su naturaleza de potencia sea allí una libertad constante. Esa libertad se expresa en que puede ser esto, aquello y aquello otro, pero no de modo simplemente optativo, porque esa alternativa múltiple representa algo que *ha de ser* recorrido, y solo queda en suspenso cuál de las posibilidades se desencadenará de manera inmediata, arrastrando a las demás con ella. La naturaleza del objeto es esa facticidad incesantemente suprimida y restaurada, el proceso donde un poderío definido se determina. Sin embargo, tal proceso ya no es propiamente la potencia, y se impone como forma genérica de otra cosa.

Necesidad

En principio, la necesidad es el carácter interdependiente del azar y la potencia. Con todo, ese recíproco complementarse de lo uno y lo otro es únicamente algo necesario; si se quiere, es lo necesario por excelencia, y la propia formulación de tal unidad resulta en buena medida tautológica. Afirmar que la unidad de ambos momentos es necesaria no implica avance ni retroceso sobre la genealogía objetiva, sino más bien su reproducción a nivel abreviado, y ahora se trata de saber qué sea la necesidad por sí misma. En efecto, aquí impera un clima similar al establecido en torno a la idea de razón, donde todo se sobreentiende y nada concreto parece corresponder a la inteligencia salvo adherirse a

la muda *vox populi*, adherida por lo general a algunos tópicos que entorpecen el planteamiento de la cuestión.

El primero se expresa afirmando lo necesario de *todas* las cosas, y caracteriza una concepción trivial de los fines de la ciencia. Su intuición de ese todo necesario tiene los rasgos de una fe, tanto más curiosa cuanto que pone como incondicionado o necesario lo más vano (alguna suma de datos correspondiente a una facticidad percibida), y si posee alguna confirmación no será en las llamadas leyes del acontecer natural, precisas y escasas siempre. El segundo tópico —derivado de lo supuesto en el anterior— persevera en el silencio respecto al sentido concreto de la necesidad, aunque asume hasta cierto punto lo precario de su extensión indiscriminada; opta así por discriminar dentro de la propia necesidad, que se concibe compartimentada como aquello necesario lógicamente, físicamente, ontológicamente, etcétera, y con esa fragmentación de la incógnita espera zanjar su penuria inicial.

Por último, se percibe como necesidad la condición en términos genéricos, considerando procesos necesarios aquellos donde sea posible captar un encadenamiento fijo de circunstancias. Con todo, muy bien puedo considerar necesario un acto a causa de otro, anterior, que le sirve de antecedente, pero no puedo considerar necesario el antecedente sin repetir el reenvío, salvo hallando allí un principio inmanente de genealogía, un acto en verdad incondicionado. Y cuando persigo ese acto de poco me sirve descubrir circunstancias capaces de afectar el movimiento de la cosa en cuestión, acelerarlo, reducirlo o inducir cualquier modificación en su presencia concreta, porque se tratará siempre de una necesidad derivada o de un mero consecuente. El determinismo circunscribe la necesidad a otra necesidad, de manera indefinida, sin encontrar jamás algo determinante en sentido propio; de ahí que todo su sistema de lo necesario resulte ser un sistema de lo innecesa-

rio, de aquello cuya efectiva presencia no proviene de sí ni de ningún otro, sino de un tercero, respecto del cual se reproduce el mismo dilema irresuelto.

Hado y destino

Prescindiendo de esos criterios, la necesidad queda circunscrita al proceso que desemboca en ella. En el azar la objetividad expone una acción espontánea sin principio ulterior alguno, a la vez suficiente e infundada, cuya naturaleza es una efectividad sometida a total indeterminación; puesto que el sí mismo inmerso en el azar no tiende a nada específico ni excluye tampoco nada, su estatuto es «gracia» o entrega a una presencia que no difiere del acontecimiento y que —sin embargo, pero por lo mismo— desborda cualquier consolidación en una figura particular. Este ser en el azar es, concebido en términos absolutos, ser en la necesidad. Y lo es porque la necesidad expresa el modo espontáneo e incondicionado de la existencia, capaz de forzar y condicionar aunque libre en sí de cualquier determinación adicional. Allí la facticidad se impone inmediatamente como cosa perfecta o cumplida.

El rasgo patente en esta necesidad es su carácter ciego, cuando no específicamente opuesto a la naturaleza de la luz y de la manifestación misma, como se expresa en el antiguo Hado, donde la actividad objetiva está sintetizada con el acontecimiento; lo necesario es azaroso a la vez, y solo como azaroso expresa una necesidad: detrás de su aparecer no existe ni puede existir razón alguna fuera de haberse producido. Esa es la configuración primaria de la necesidad, donde la facticidad es la esencia, forma próxima a lo inexpresable en cuanto exige considerar el hecho como todo el hacer, y el dominio fáctico como realización del objeto. La necesidad es idéntica a la exis-

tencia inmediatamente dada, de tal manera que esa posición contiene el acto del objeto, una vez puesto como solo acaecido y otra vez brotando desde una operación forzosa.

Pero la necesidad ciega que resulta de la posición del azar como ley de la acción objetiva tiende espontáneamente a determinarse con arreglo al mismo proceso en cuya virtud el azar se hace potencia. La necesidad que informa el ser de lo posible retiene en el contenido del objeto su naturaleza espontánea e incondicionada tanto como el carácter general de una actividad, aunque deja atrás la forma del mero acontecimiento y del proliferar sencillamente abierto. La unidad directa expuesta en el azar entre el acaecer y la naturaleza resulta desde la potencia una unidad esencialmente imposible, porque su diversificación es entrega a una totalidad o al ser de la acción. El poder en cuanto tal es esa totalidad en fuga, donde se consuma lo interino del hecho manifiesto en el azar. Con ello desaparece en el objeto la extrañeza entre el producir y un resultado siempre aleatorio: su efectividad implica, más bien, progresar dentro del específico universo donde se concentra su contenido. Como pura potencia, el individuo es solo esa totalidad o poder antes representado por una multitud de estados aleatorios. Y puesto que dicha totalidad presenta cualquier acto como etapa en una acción, deviene total en sí o necesario mientras, a la vez, sigue siendo algo sometido a la finitud en la raíz de su naturaleza.

Por su parte, este paso de la necesidad fáctica a la necesidad lógica supone la caída del objeto en una estructura que es inseparablemente afirmación y negación de su acaecer natural; lo afirma porque hallándose implícita en el objeto vincula todo estado circunstancial al despliegue de su peculiar poder; y lo niega también, porque el fáctico producirse del objeto no alcanza su estructura sino plegándose al estatuto de lo incumplido. Siendo solo posible, el objeto hace su naturaleza como

transición de una forma parcial a otra forma parcial igualmente, incapaces siquiera de consolidarse como pasado y futuro salvo con fines de simplificación; concebir en lo primero un lugar de paso y en lo segundo una meta todavía incumplida supone haber elegido arbitrariamente un momento del proceso elevándolo a presencia de su integridad, cuando la naturaleza del individuo consiste ahora en ser a un tiempo una cosa y otra, y mantenerse así.

Pero la estructura de ese poder ejerce una violencia que arruina todo resultado para disponerlo en el impulso actualizador; el objeto adeuda a su totalidad el propio nacimiento, debe hacer efectivo aquello que puede, y así expresa la compulsión de una trayectoria precisa e inquebrantable. Esta necesidad que dirige y limita en vez de consolidar simplemente el momento fáctico tiene, con arreglo a la historia recordada, su representación naciente en la *moira* de los eleáticos, cuyo contenido último se identifica con la norma de «si… entonces…» o con el principio de la logicidad. Esa moira es el hado mismo que ha abolido la vaguedad de sus decretos, y se manifiesta como huella o recuerdo incesante del contenido específico en cada objeto[139].

De este modo, la necesidad aparece en primer lugar sintetizada con el puro acontecimiento y, en segundo término, con el despliegue forzoso de algo solo interior, esto es, con la potencia correspondiente al objeto específico. Si en un caso se asimila al producirse efectivo de objeto, en el otro es idéntica a la fuerza allí operante, y todo cuanto tiene de espontaneidad es una tendencia. Pero azar y poder son modos complementarios. Su unión en la necesidad no es el flujo de posibilidad a posibilidad, y expresa más bien una sucesión de la libertad a su poder, y de éste a ella. Ese flujo de la potencia a la potencia solo corresponde a la necesidad del «si… entonces…» —al argumento hipotético[140]— cuando los momentos de la aleatorie-

dad y la posibilidad no exponen un ciclo cerrado de reiteración alterna y son en verdad momentos, cuyo destino consiste en ser habitados y abandonados. La posibilidad necesaria se engendra a partir de la sencilla efectuación del azar, que solo subsiste como devenir contingente —y no como acción libre— mientras nada deviene efectivamente. Por eso mismo *no* coexiste con la posibilidad: la produce al producirse. Si tal despliegue se concibe como ilimitado flujo de posibles, queda a manera de desarrollo una regresión donde, en vez de sobrepasarse, recae constantemente sobre lo abolido; ese flujo tiene por medio o elemento ubicuo el hecho —al cual tiende la potencia como a su cumplimiento, y del cual arranca como estructura incumplida—, y descansar en el puro hecho, en el pasado, es la necesidad misma si lo posible es *solo* posible, porque ese poder tiene abierta la alternativa de permanecer tal, sin pasar jamás a una realidad, o transformarse en un hecho por completo indiscernible de los demás.

Pero la potencia que ahora aparece, la posibilidad *necesaria*, no es esa inclinación cuyo existir práctico depende del reino de las «variables»; es la propia facticidad ya superada como genealogía objeto, donde lo consumado no posee la forma de un hecho sino la determinación de la realidad en su acepción más alta. En esa medida, la necesidad rompe su concepto normativo como flujo interior de lo posible para surgir en el fugaz intervalo establecido entre el acaecer y la actividad que se determina a sí misma. Tal existencia absoluta, la realidad, es lo único que subsiste y se mueve dentro de sí, y aunque esa genealogía lleva consigo como materia de su invención la facticidad y la potencia, ambas formas se aniquilan recíprocamente. En otras palabras, lo nacido del azar solo persiste en la vaguedad mientras está suspendida la visión de su práctico devenir. El azar empírico funda ya el nexo de posibilidad entre las formas nacidas de él, decantando el objeto hasta reducirlo al acto de

un poder concreto. Por su parte, el desarrollo efectivo de la potencia lleva a cabo una nueva selección, apartando de entre las formas de su poder aquéllas solo contingentes —irreales, desde el propio objeto— para concentrarse en la posibilidad necesaria, y excluir las restantes coyunturas. En esa medida, la necesidad expresa un principio incondicionado que solo existe entregándose al devenir.

Necesidad y decisión

Con todo, el proceso donde el objeto aparta de sí su propia irrealidad solo parece inteligible partiendo de un tiempo objetivo o bien de una catarsis, por así decir instantánea, previa a la presencia concreta[141]. Con arreglo a lo primero, el tiempo mismo sería la necesidad, y la discriminación entre precisiones necesarias e innecesarias coincidiría con la distinción entre cosas duraderas y transitorias, como si aquello preservado en mayor o menor medida del movimiento temporal fuese lo puramente objetivo. Con arreglo al segundo punto de vista, el hacer de la necesidad opera como una selección de destino, cuyo deliberar no coincide con la práctica genealogía de cada existente y se verifica en alguna otra dimensión, desde la cual surge el objeto (ya) hecho, no impulsado a recorrer la recíproca negatividad de azar y poderío. En un caso, por tanto, la obra de la necesidad requiere cierta distensión extrínseca y cuantitativa, como un lapso abierto a tal fin, porque ella misma es algo extrínseco y se asimila al mensurar del tiempo. En el otro lo inesencial es el devenir del contenido, puesto que la exclusión no se verifica libremente y median te una concreta experiencia del acto o ánimo, sino obedeciendo un designio ontológicamente anterior, asimilable en definitiva a la forma.

Tanto respecto del tiempo como de la forma no es preciso reiterar lo ya dicho antes. Pero la experiencia encerrada en la necesidad se refiere ante todo a una continuidad *de la acción*, y no porque carezca de intervalos y diferencias dentro de la ilimitada proliferación de contenidos concretos, sino porque en cada caso el simple hecho y la actividad determinante coinciden o tienen unos mismos límites. Esta unidad del existir inmediato y la invención aparece como algo similar a un ímpetu coactivo, como una violencia que no se distingue de aquello sobre lo cual recae, y donde la energía objetiva posee el doble alcance de un forzar y una fuerza, de un padecer y un hacer; la necesidad es una compulsión que gobierna al objeto, separando lo esencial de lo inesencial. No obstante, el principio que fuerza al individuo es también *su* fuerza —como prueba cualquier día un simple dolor de cabeza—, y la discriminación entre determinaciones necesarias e innecesarias, queridas y rechazadas por el impasible azar, representa la obra de su propia actividad.

En sentido propio, la necesidad no «obliga» ni «carga» al individuo con un destino particular, sino que contiene como experiencia la obligatoriedad o el carácter forzoso de ser por sí; a su vez, ese ser por sí solo se le aparece como proceso legal o reglado al entendimiento, incapaz de superar el estatuto fáctico o exclusivamente mnémico de la actividad. En realidad, aquello que ha de soportar la obligación coincide con el elemento fáctico y con la forma allí presentes, y lo obligado no se distingue de su unidad, esto es, no se distingue de la fusión del llegar a ser y el hacerse. Lo coactivo es justamente esa fusión, que arrastra al hecho más allá de su presencia pero retiene también la actividad dentro de estados precisos.

En esa medida, el compeler de la necesidad es en el objeto violencia ejercida sobre sí, que niega la división de su naturaleza en algo dado y un donante; si en ello hay un principio es-

pecífico es que la fuerza sea de modo directo decisión, poderío práctico opuesto a la tendencia en general, y esa energía no manda ni prohíbe cosa alguna. Está en el objeto como esfuerzo desarraigado de cualquier determinación precisa, centrado solo en abolir la distancia entre el hecho y el hacer, la posición y la invención. Por lo mismo, su violencia es igualmente fidelidad cuando se concibe como momento concreto de una genealogía, y por lo mismo su compulsión constituye más bien un ímpetu cuyo obligar concierne solamente a la unidad de la operación objetiva en cuanto tal. Ese obligar no impone condiciones al objeto, no es un deber referido a esto o aquello, y con todo, es decisión esencialmente, límite infranqueable para el aún sí y el aún no.

Azar y potencia expresan en su producir una indecisión radical que, a primera vista, nace del concepto de cada uno como modos poéticos dependientes entre sí; la potencia determina solo aquello que puede la acción (del azar) y el azar determina solo aquello que va siendo (posible), como si en el río único e ilimitadamente bifurcado del devenir la posibilidad fuese cauce y el azar agua. Pero la indecisión proviene de algo más: hay una discontinuidad entre el poder y el ser, entre el azar y el golpe de dados, y la discontinuidad significa que el objeto devenido en esa interacción podría ser otro. Ahora bien, la necesidad representa el límite de esa fisura existente en acción, el otro hipotético como otro empírico idéntico a su otro; necesario es aquello que no podría ser distinto, ni de distinto modo, y en semejante determinación aparece el objeto que habría podido ser siendo precisamente el que es, el obrar condicional como presente categórico.

Esa confirmación se produce siempre y nace de la propia genealogía, porque es el fantasma del designio trascendente como fantasma, el hecho de que azar y potencia son *fundación* en lugar de mera combinatoria o, si se prefiere, el hecho de

que la actividad está sola y sin principio fuera de ella misma. En el acto surge forzosamente y desde sí la imposibilidad de retroceder en busca de otra forma de despliegue, y ese momento preciso donde el individuo asume o soporta su inventarse es el contenido empírico de la necesidad; a la inversa —y en ello reside la purificación—, la cosa innecesaria no supera el estatuto de algo sometido a una condición suspensiva o resolutoria, no abandona la forma genérica del *aún*. De ahí que la necesidad contenga al individuo transformándose en experiencia de su propia realidad, en el punto donde la genealogía adelanta como ser a sí misma. De ahí también que sea el modo más fugaz de su hacer, la actividad otra vez, y esa *otra vez* no puede distinguirse prácticamente de la primera o del objeto en cuanto tal.

Recorrido por su negación en el hipotético otro, y subsistente dentro de ella como decisión consumada, el individuo es acción en lugar de acontecimiento, energía en lugar de potencia, aunque en esa misma medida la necesidad se autosuprime, y esta transición es el objeto categórico, el teorema físico. La necesidad es necesidad *de* lo real, advenir de esto último, pero todo cuanto ella funda y asegura está dominado por una explicitud todavía incipiente; el saber precisa ir dentro de esa decisión representada por la necesidad, y la necesidad misma le mueve a ello al no permanecer junto al objeto como un atributo, ni siquiera como el predicado esencial. Importa entonces que ella exponga su existencia en el objeto y que exponga el *nuevo* objeto con ella nacido. Esa exposición se anuncia en un verso del místico Angelus Silesius:

> «La rosa es sin por qué; florece porque florece».

Realidad

La necesidad consuma la identificación del individuo determinado con el acto en general. Y el medio donde la necesidad se desenvuelve como acuerdo absoluto de lo azaroso y lo posible no es ni un interior ni un exterior, ni un comienzo ni un resultado, ni una conservación ni una destrucción; carece de contrario y tiende a desvanecerse en su propia positividad como ocupación incondicionada de la presencia. Es el punto extremo del existir aquiescente para con un existir eterno, donde el abandono en un con tenido preciso y limitado se transmuta hasta aparecer como morada en la infinitud, que se ofrece bajo la modalidad de aquello presente sin cesar[142]; todo —acumulativamente, como suma de las presencias— aparece conforme con su ser y en todo surge la determinación como forma poética de la actividad que, especificándose, vuelve sobre sí para darse nombre y figura en una incesante dispensación, porque cada individuo es concebido con arreglo a ese levantamiento de la necesidad por la necesidad gracias al cual es o existe simplemente siendo. El objeto constituye ahora el elemento translúcido en cuya virtud un contenido incondicionado se expresa incondicionadamente, y lo primero en desaparecer allí es la distinción entre objeto específico y objetividad; cada esfera da fe de la otra y brilla en ella, de tal manera que el producirse de lo uno expresa también el producirse de lo otro, y es esta fusión instantánea de todos los momentos en cualquier existencia el contenido concreto de la realidad como realidad. Surgida en la supresión de toda diferencia entre la necesidad y aquello sobre lo cual se ejerce, la realidad es el valor infinito de lo manifiesto.

Realidad y subjetividad

La distinción entre el modo de unirse esencia y apariencia en la subjetividad y la objetividad proviene de que el sujeto incor-

pora o encarna la acción como proceso constituyente de un sí mismo, mientras el individuo es el sí mismo como acción, en términos absolutos, sin cosa alguna por conservar ni meta dispuesta antes o después de la propia naturaleza poética. El sujeto es fundamentalmente relación, y en esa relatividad se mueve lo manifiesto en general; aquello que llena la experiencia, lo aparecido, es manifestación de otro, pero no manifestación de la experiencia misma. En esa medida, la apariencia nunca llega a surgir íntegramente o a brillar en la cavilación de la pura esencia; cuando emerge, el sujeto solo reconoce en ella o una imagen suya o una alteridad, con lo cual borra en ambos casos su específica plenitud; si se encuentra en ella es como habiendo superado un extrañamiento, es decir, a la manera de quien confundió límites y descubre que el perímetro de su identidad resulta superior a lo previsto; esto no en virtud de su poder, sino de acuerdo con la precariedad de la apariencia, donde desaparece cuanto había de acción o ánimo hasta quedar reducida a un olvido, porque lo visible en ella acaba siendo una ceguera transitoria del sujeto, una cosa trocada en yo y a la inversa. De este modo, su revelación dentro del movimiento subjetivo coincide con su desaparición como experiencia precisa de la actividad; en caso contrario, cuando lo aparente corresponde a otro y se identifica con ese otro queda fuera del surgir y de la realidad en cuanto tal.

Así, la unidad de la esencia con la apariencia expresa en el sujeto algo forzoso y a un tiempo nulo, la miseria de los términos vinculados y no su perfección; ninguno puede conservarse sin el otro, y eso es todo, sin que la negatividad de cada uno salve la forma opaca de su reunión. La apariencia subjetiva es en general invención opuesta a la invención, mientras en el objeto constituye el contenido más propio de su genealogía. La distinción reside en que a través de lo manifiesto irrumpa la actividad absoluta determinándose, o bien una superficie quieta y pasajera a la vez, simplemente dada, con la

precariedad de la convención e incapaz de configurarse como experiencia de sí, es decir: como sentir y sentido inmanentes. Mientras permanece en el idealismo de la subjetividad el saber existe fuera del horizonte libre donde el objeto funda la especificación de su contenido, ocupado por un continuo rodeo en torno a la apariencia como cosa debida al sujeto o a otro principio, dudando a quién atribuir la cosa manifiesta. Como en el caso de la imagen especular, el problema es inicialmente la dirección, establecer si lo aparente viene al encuentro de una sensibilidad subjetiva o es ella quien se proyecta allí, y, en segundo término, saber qué cede en el punto donde entran en contacto y, por tanto, cuál de los extremos impone su forma al otro. Sin embargo, ese rodeo viene impuesto por la naturaleza del sí mismo entonces concebido, ese uno encerrado en los límites de la tautología verbal, verbo hecho silencio. Como reflexión pura e inmitigada, el sujeto es ya experiencia de la soledad. Pero la soledad es en él un dato circunstancial en vez de su única sede; en vez de llenarse con esa soledad y *sentir*, el sujeto encarna la propensión a encontrarse que representa más bien una propensión a no perderse, a retener la esencia tautológica. En esto consiste la distinción entre ser por sí y ser en sí.

La forma que adopta la realidad en el momento subjetivo viene a ser una combinación de lo que el sujeto es y de lo más opuesto a esa reflexión. Es real el sujeto mismo y, a la vez, lo irreparable, las situaciones y presencias cuya modificación no depende del entendimiento consciente. La realidad del primer grado corresponde solo a los grandes esquemas de la identidad y la exclusión de un tercero en la antítesis del sí mismo y lo otro, a las categorías y a los objetos capaces de mantenerse en la existencia sin transgredir dichas reglas, cuyo prototipo viene constituido por los números, las palabras y las figuras geométricas. Si el entendimiento fuese fiel a su fe en la abstrac-

ción y asumiera con orgullo sus tópicos lógicos, el campo de lo real se circunscribiría asombrosamente, hasta el punto de subsistir bajo esa naturaleza únicamente lo falto de apariencia, aquellas determinaciones donde el momento de la manifestación implica algo no solo inesencial sino falaz por aproximado, como acontece con el triángulo o el centímetro; se trata de experiencias exclusivamente internas o más bien introspectivas, semejantes a patrones normativos en los cuales la perfección carece de nexo alguno con el acto de aparecer. Ellas son la compañía del sujeto o su verdad propiamente dicha, y respecto de ellas las demás presencias exponen un amasijo de luces y sombras.

Pero el entendimiento renuncia pronto a esa altivez para admitir otro grado de realidad donde tiene cabida la apariencia más desprovista de energía, una apariencia tan falta de naturaleza esencial como falto de manifestación estaba el primer grado de realidad. La realidad de este grupo de presencias es un mero predicado que se deriva del carácter inevitable de su posición en una conciencia posible, como aquella cosa no producida por el intelecto subjetivo que, sin embargo, está ahí de un modo u otro para ese intelecto mismo, y con arreglo a ello son reales los fenómenos *padecidos* en general. Cuando esa condición no se produce y puede modificarlos directamente, como sucede con las representaciones no por completo abstractas y tampoco sumisas a la impresión de algo externo, atribuye una realidad mitigada a ese dominio que es, de hecho, su mundo, formado por los ánimos parciales y sus huellas.

No hay implicitud más escandalosa en todo el campo cubierto por la convención verbal que el contenido llamado *realidad*. El entendimiento no se recata en emplear tal palabra, esgrimiéndola como adjetivo opuesto a la imaginación y a la invención en términos amplios, aunque ese uso no confiera carácter real a su realidad. Hasta un intelecto poco desarrollado

percibe una distinción entre existencia y realidad, y comprende también que negar esa distinción nada dice de lo uno y de lo otro, pero sí de quien sostiene semejante criterio. En un discurso simplificador y orientativo como el lenguaje no poético, el término representa la marca indeleble de otro estado de cosas en algún remoto momento, donde un hipotético individuo no solo distinguió vigilia y sueño, sino una experiencia específica imposible de encasillar dentro del marco de apelaciones más o menos análogas, de la índole de ser, existir, durar, etcétera. Por así decirlo, la realidad es siempre sensación de otra sensación, signo de un éxtasis, y este éxtasis resulta misterioso para el entendimiento porque él ha crecido sobre la tensión de su ausencia. Pero quien se detiene atónito ante aquella cosa siempre presente y solo entonces presente, o quien se aventura en ese ánimo hasta llenarse los ojos y llorar de alegría ante algo *insignificante*, se encuentra en la sensación de esa sensación o próximo a ella. Porque el objeto real surge como aquello cerrado sobre sí que abre su plenitud. Captarlo es algo que puede hacer, o no, un intelecto subjetivo en condiciones precisas de desprendimiento y olvido de sí. Esa realidad conservará en cualquier caso el carácter de un estado preexistente dentro de su naturaleza de pura acción.

Realidad y concepto

Y, sin embargo, el concepto de realidad es el único donde la trascendencia resulta innombrable o propiamente disparatada. El objeto real revierte sobre sí en su existir, y eso es lo decisivo; concebirlo implica concebir *su* propia concepción, porque la realidad que le corresponde reside en la presencia de una genealogía determinada. Para el entendimiento el principio viene a ser algo semejante a que donde hay humo hay fuego, el continuo reenvío

de una precisión a otra dentro de la opacidad y precariedad de todas y cada una, el pasar a otra cosa convertido en único elemento empírico permanente, y es esa sustitución de imágenes desiertas e inanes en sí mismas lo abolido con el objeto real. No se trata —como en la muchas veces pueril efusión mística— de que «todo esté en todo» y la cosa concreta sea un tragaluz a través del cual se contemplan la figura o los designios de un demiurgo. Ese es otro modo de pasar de largo ante la manifestación concreta, no por anómalo menos limitado. Se trata de que la presencia lleve consigo su propio fundamento y de que tal fundamento sea la acción de inventarse. En este sentido, el saber ha llegado o no; sabe mirar o sabe perderse en la visión, atisba o contempla. Si sabe perderse no capta el objeto a través de conexiones con otros, ni recurre a analogías: tiene ante sí algo idéntico a su propia encarnación y a la vez particular, una esencia que aparece en lugar de permanecer subyacente, y una apariencia donde nada falta o nada resta de solo posible.

Puede hablarse entonces de infinitud en el objeto real, puesto que la unidad de esencia y manifestación suprime la finitud de ambos momentos considerados aisladamente. Con todo, la infinitud es aquí un predicado extravagante, opuesto a la individualidad del objeto real y más acorde con otras formas del sí mismo. Aquello que la realidad contiene de modo específico, capaz de diferenciarla de cualquier otro estadio en la experiencia, es más bien algo semejante a la inmensidad del objeto dentro de su completa concreción, ser suficiente o bastante sin abstracción alguna. De ahí que el tránsito de la potencia al acto, de la dinámica a la práctica, sea en su desarrollo preciso el tránsito del azar a la realidad, a *su* realidad; entre la vaga autonomía del objeto azaroso y la suficiencia efectiva del objeto real hay la misma distinción que media entre partir y llegar, entre suponerse y ponerse. Nada hay en la realidad sintetizado con lo posible; todo lo posible es allí poder en acto, y

esto implica que no expone una fuerza y su fenómeno, sino cierta energía latiendo y ya ensimismada en su experiencia, totalidad y pormenor simultáneamente.

Dicho en otros términos: el objeto real no es un núcleo dotado de superficie, sino un paisaje. Aquello que el entendimiento capta de él —sus límites— constituye solo un detalle de ese paisaje, una perspectiva a lo más, y su realidad reside en el hecho de que el objeto desborda el marco genérico aparejado al ejercicio de una acción y se demora ilimitadamente en ella hasta hacer del impulso preciso un contenido plural e individual a la vez. Y puesto que la objetividad es infundada o exclusivamente fundante, su inventar o invenir es en el momento de la manifestación un hacerse presente en el marco del vacío. El parentesco de realidad y alucinación proviene de que el objeto real es una naturaleza emergente en la forma de su propia alucinación, como experiencia cuyo objeto viene a ser ella misma, pero aniquilando también la tautología y, con ella, el retorno al estado previo de su génesis.

Un proverbio de William Blake, de extremada sencillez, mantiene:

> El necio no ve el mismo árbol que el sabio.

Aquí sería preciso decir: el árbol puede ser *mi* alucinación como intelecto subjetivo, y su alucinación como experiencia objetiva, mera imagen o bien energía convertida en su propio paisaje. Cuando el saber capta la intensidad de su presencia y la diversificación de esa intensidad, dentro de un acto absolutamente individualizado, capta también la liquidación de la esencia subjetiva y se halla frente a un puro encontrarse, frente a un descubrimiento —tan fortuito como posible y necesario o decidido— que no nace del proceso identificador. Si en lugar de esto toma por realidad la convención perceptiva —esa cosa que solo se define por los puntos donde cesa y comienza otra—, lo imposible será mantener para el objeto una

inmanencia. Ese fantasma solo representado requiere y requerirá un creador, bien se trate del demiurgo o de la facultad fabuladora del entendimiento, porque no hay en el supuesto objeto ni genealogía ni poderío efectivo, ni manifestación en sentido propio.

Con todo, la realidad del objeto *no* es separable de ese doble momento, o, si se prefiere, lo manifiesto solo es manifiesto como síntesis de extremos divergentes. Su naturaleza consiste primordialmente en unificar determinaciones precisas, desde la unidad genérica de esencia y apariencia hasta la del objeto específico y la energía generante de objetos específicos, pasando por la contraposición parcial de figura y paisaje. La realidad constituye para el saber un signo de éxtasis, pero el objeto real es por sí mismo éxtasis, *inmovilidad* dentro de la diferencia absoluta.

El pensamiento de Angelus Silesius, por volver a él, obtiene su densidad precisamente de la reiteración que exhibe entre un *por qué* y un *porque* y, a nivel superior, entre florecer y *florecer*. Como decisión inherente al azar y a la potencia, la necesidad deja de ser un «por qué», un motivo de la presencia, hasta configurarse como el «porque» de la realidad, cuyo motivo es su propio obrar, indiscernible del aparecer inmediato. Y, ciertamente, la extensión indiscriminada de la necesidad a la existencia parece confirmar lo descartado antes como prejuicio fundamental: que *todas* las cosas son necesarias. Pero ahora sucede lo contrario, pues —en primer lugar— lo desaparecido con el objeto real es la propia representación de la *cosa* como aquel uno que hace frente desde la perspectiva del fenómeno o del noúmeno, y porque —en segundo lugar— dicha extensión implica el límite irrebasable de la necesidad. Transmutándose desde un *por qué* o una ley al natural seguirse del *porque*, el objeto ha abolido la necesidad consumándola, del mismo modo que un precepto pierde su naturaleza normativa cuando

se cumple sin lucha ni excepción; mantener una necesidad en lo real es mantener como ley un principio incapaz de ser transgredido, cuando la ley requiere esa transgresión y la suscita como violencia ejercida por lo posible sobre la facticidad o a la inversa. De ahí que la necesidad solo pueda existir en forma de una legitimación innecesaria; de algo puesto en la alternativa de desaparecer sintetizado con la presencia, o conservarse como condición de lo irreal, ya que solo lo irreal en sí mismo carece de esa fluidez o transparencia de la acción y demanda un por qué.

La necesidad realizada deviene así una forma especial de tautología, posición que cede su ley a lo puesto, y esa tautología se expresa en el objeto: florece porque florece, es porque es. Lo que distingue esa tautología del A = A es precisamente la completa supresión de la hipótesis de cualquier «A» o cosa en abstracto. Se ha dicho, y con justicia, que A = A no solo fracasa al proponer en el primer momento una transición luego incumplida (desde el punto inicial hasta su identidad precisa o su ser), sino al dar por hecho ese primer momento cuando ninguna experiencia forma su contenido. En cambio, la tautología del objeto real sigue el tránsito por así decir inverso, desde la experiencia concreta de un poder que es y es realidad a ese poder mismo. La determinación extrínseca del desdoblamiento reside en el tránsito del «porque» o de la actividad autofundada a la interrogación del «por qué», con el retorno a la actividad misma como toda respuesta, según el proceso recorrido al pasar de la mera conciencia al análisis, y de lo insuficiente de éste a la observación.

Pero la determinación radical de ese desdoblamiento que la realidad comprende en cuanto tal realidad es la diferenciación dentro del producir mismo: florece porque florece, y aquí hay *dos* procesos, tan inseparables como incesantemente renovados en su diferenciación; el primer ser o florecer representa por

inmediato un extremo y el otro ser o florecer lo expresa por mediado, pero el sí mismo real, eterno, tiene por único contenido concreto esa dualidad en cuya virtud se manifiesta como esencia y apariencia a la vez. Es por ello transparente y manifiesto en la base de su naturaleza, e incluso esa precisión constituye allí el núcleo último, puesto que su existir se basa en ser siempre presencia y, no obstante, experimentarse esa presencia como fenómeno de su propia superación. Siendo una cosa que florece, la rosa representa un mero evento entre otros, limitado en la duración y en la extensión, trance ocasional de una planta escasamente defendida de la muerte por los espinos de sus tallos. Pero siendo el poderío que se inventa como florecer, que despliega en ese solo verbo un universo inmanente o un paisaje, expresa también algo emancipado de todas esas circunstancias, una acción absoluta e indiferente al hecho de ser contemplada, capaz de nacer y morir desde sí misma o, si se prefiere, de expresar todas las determinaciones objetivas. Lo real es en un medio donde otras presencias son y donde aparece bajo la forma de un simple *también*, pero es porque *es*, de tal manera que su inmediata situación contiene lo incondicionado mismo determinándose prácticamente. En esa medida, la presencia es presencia de la esencia, y la totalidad que la esencia es se halla enteramente expuesta en su presencia; decir entonces que el objeto es lleva siempre consigo nombrarlo por dos veces; una desde su simple ser como estar ahí de una precisión finita, y otra desde su condición de acto absoluto de la objetividad como objetividad. El valor infinito de lo manifiesto encarnado por la realidad deriva del desdoblamiento inherente al objeto, y la manifestación no es sino ese desdoblarse mismo que supera cualquier contenido singular, como naturaleza que comprende en todo momento la simple apariencia y el ir dentro de sí, el estar puesto y la decisión de ponerse, el acontecer inmediato y la estructura racional, precisamente

porque su acto de manifestar consiste en el reenvío de un polo a otro sin solución de continuidad, en revelar a cada uno dentro del otro conservando a todos bajo la determinación de una recíproca transparencia. Su transición es una transición quieta, intransitiva en última instancia, como éxtasis y detalle donde lo diferenciado vuelve sobre sí a partir de su diferencia.

Capítulo IV

La formación del acto (III)

La intuición querría permanecer en esta simplicidad y positividad del mundo real, donde el límite y lo ilimitado tienen su parte y su legitimación. Pero el paisaje que la realidad implica en cuanto tal no puede el saber retenerlo como determinación estable, ya que ni siquiera constituye la propia realidad desarrollada de modo absoluto. Esta realidad deja fuera de ella un campo infinito de presencias, y no solo porque la contemplación de la rosa abierta a lo inconmensurable parece reservada al vidente, sino porque las rosas son en algún sentido escasas o únicamente parte del mundo, cuyo hacer no se agota en objetos completos, y sigue comprendiendo todo aquello que la necesidad aparta de la experiencia, todo lo irreal. La restricción del dominio de la realidad es la restricción del dominio de la necesidad que, por su parte, impone al objeto una síntesis de lo fáctico y lo posible, y excluye todo cuanto se ofrece en uno solo de estos modos. Ahora bien, la extensión general de la necesidad que determinaba su transformación espontánea en realidad no implica una paralela extensión de esta última. Aunque la necesidad identificada con la manifestación constituye una necesidad absoluta, donde se comprende su propio opuesto, la realidad en la cual desemboca es un equilibrio del objeto entre lo relativo y lo incondicionado, un ser cuyas determinaciones no han accedido ni a la plena diferenciación ni a la cohesión concreta. La naturaleza de la realidad exige su extensión indiscriminada al universo objetivo, pero esa extensión solo puede verificarse como unidad de lo real y lo irreal o

como realidad absoluta. Se trata entonces de captar en lo manifiesto precisamente ese experimentarse, ese ánimo, en vez de permanecer dentro de su mera participación.

LA REALIDAD ABSOLUTA

El objeto solo es unidad ahora como nexo directo de dos momentos; dado uno nada más, se reduce o bien a un hecho insignificante o bien a un destello solo vigente por debajo o por encima del acontecer. En segundo lugar, estos momentos poseen un contenido tal que cada uno es en sí la identidad del otro, no existiendo la relación sino como desarrollo de uno y otro en su perfecto aislamiento, sin nexo de ninguna especie. No pueden mantenerse separados, aunque solo fugazmente se funden, y en esa tensión permanecen, engendrándose como diversificados precisamente al integrar, unidos, la propia realidad[143]. El saber correspondiente a ese contenido es, por tanto, la posición de una realidad real y una realidad irreal o mera existencia en el mismo objeto, la opción abierta para tomarlo de un modo u otro, y esa certeza no se circunscribe a la especulación; al contrario, hasta las formas más elementales del entendimiento reconocen en la raíz de toda realidad esa doble dimensión ejemplificada por innumerables contraposiciones, de las cuales las menos insuficientes son las ya recorridas en la deducción del propio momento de lo real. Se trata de profundizar en una unidad que se niega como unidad, y solo así permanece en su contenido.

La explicación inicial de la realidad como diferencia idéntica a sí misma corresponde al criterio de la *semejanza*, que capta en el objeto el movimiento reflexivo de algo siempre dispuesto sobre la imitación de sí mismo, y por este camino se llega a una distinción idéntica a la existente entre las copias y los originales, siendo los segundos algo fijo e incondicionado y ca-

racterizando a las primeras la inquietud de su propia condición finita. Esta intuición se manifiesta inicialmente desde la certeza de los números o de las proporciones puras como principios de la diversidad objetiva, y aparece enunciada de modo ejemplar por un fragmento de Empédocles[144]:

> Vemos la tierra a través de la tierra, el agua a través del agua,
> A través del éter, el divino éter; el fuego a través del fuego,
> El amor a través del amor, y el odio a través del triste odio.

Lo semejante es conocido por lo semejante, pero el conocimiento mismo es accesorio y cabría sustituir su acción por la de cualquier otro principio, en cuanto que lo decisivo es la naturaleza del objeto como semejanza en sí o autosemejanza. La tierra, el éter o el amor son solo *una* dimensión de la tierra, el éter o el amor, y ese desdoblamiento implica para tales objetos que estén en su naturaleza únicamente bajo la forma de un aparecer a través de sí mismos. La tierra, el éter, el amor, son lo que son solo en tanto reenvían desde un sí mismo manifiesto a otro sí mismo, aunque ese otro no constituya a su vez sino aquello propiamente manifiesto de y en lo manifiesto, por lo cual el objeto permanece en su ser únicamente como algo similar a su propia similitud y, en consecuencia, como diferente de sí.

En términos esquemáticos, tal es el concepto del contenido para la doctrina de la idea. La realidad es mímesis de la realidad, un elemento que sigue las huellas de su propio eco y que nunca se produce sino bajo la forma de una *reproducción*, porque el objeto real expresa en cada caso solo el ejemplo del objeto real. En definitiva, hay aquí una dinámica análoga a la de la fuerza en su despliegue, pero enunciada al nivel de lo real; el sí mismo objetivo es una potencia que se ejemplifica en figuras precisas cuya realidad, a su vez, consiste en indicar como principio a esa potencia incondicionada, en un movimiento de proyección a lo condicionado y de retorno a sí a través

de lo condicionado mismo. De este modo, el objeto es doble y a un tiempo único, pura diferencia y pura identidad; por una parte, su ser real consiste en una esencia sin contacto con el mundo de las manifestaciones finitas, ajena a la generación y a la corrupción que, con todo, no se limita a abstraerse del acaecer determinado en general, pasa a él y engendra allí su semejanza, es decir, aquella reproducción a partir de la cual suspende lo negativo inherente a su naturaleza excéntrica o extravagante en sentido estricto; por otra parte, su realidad consiste en un puro fenómeno que se limita a indicar la condición de hallarse fundado sobre otra cosa, la carencia de todo ser en sí y por sí, pero de tal manera que la otra cosa constituye ese ser en sí y por sí, esto es, de tal manera que ejemplificarla o imitarla implica imitarse o ejemplificarse.

Enunciando lo real como algo que solo existe en su propia imitación, el principio de la semejanza sitúa el objeto en una actividad determinada capaz ya de asumir el desdoblamiento, porque como tránsito del original a la copia y de ésta a aquél, del género al ejemplar, comprende de modo afirmativo el proceso de su diferenciación; es la naturaleza misma de la objetividad y de todo objeto concreto aquello que exige de él un reenvío a la idea y la existencia condicionada.

Sin embargo, la distinción en la realidad de una imagen arquetípica y una manifestación finita no pasa de ser un recurso explicativo que salta de modo injustificado sobre los términos precisos en los cuales se plantea el concepto de lo real y, a la vez, un permanecer más acá de la problemática suscitada, es decir, una aclaración cuya luz resulta simultáneamente cegadora y casi nula. En efecto, se trata de saber qué sea la realidad en cuanto tal, y el criterio de las ideas y sus copias solo logra discernir como equilibrio del objeto una desigualdad de dimensiones, la noción de dos esferas antitéticas, una aparente y otra extravagante, cuando precisamente pretendía captar la

dimensión unitaria de lo objetivo. De ahí que la realidad se divida en dos objetos, en vez de recorrer un doble momento como forma de su contenido; a un lado queda el fenómeno, que emulando su esencia total se configura como copia, y al otro lado la esencia total que como puro poder se ejemplifica en el fenómeno. Pero en esa dinámica lo ausente es la cohesión de sus elementos, aquello establecido en la idea para su reproducción en el fenómeno; en el mejor de los casos, tomando una existencia específica, tendremos el mar que a través de la contemplación del mar se determina en cuanto mar y —solo contiguamente— el mar que siendo mar en y por sí se da la apariencia del mar. Por eso mismo, tal construcción es incapaz de suprimir la heterogeneidad de sus partes, de las cuales una es lo imitado o sentido y otra lo que imita o siente, una la infinitud y otra la finitud, una la voz y otra el mero eco. Pero si se trata de mundos diversos lo abolido es justamente esa fluidez y circulación de la realidad, el movimiento efectivo del objeto desde la esencia a la presencia y a la inversa, porque tanto la caída del original en lo determinado como el poderío de los orígenes en esto último son simples acontecimientos, y ni el retorno sobre sí de la idea a través de la existencia empírica ni la separación de ésta respecto de aquélla exponen un devenir espontáneo, fundando en lo abierto las huellas de una genealogía.

El despliegue de la objetividad no conduce a esta escisión, porque no hay nada en la idea y en el fenómeno que reclame ni la semejanza ni la desigualdad. Es preciso poner la idea y ponerla como paradigma de cada presencia —prescindiendo, por tanto, del individuo real, cuya realidad es proyectada sobre la idea, y dejándolo reducido al poder indeciso del mero azar— para que la presencia contenga un paradigma; pero o bien la idea se asimila a la estructura inmanente, cuyas determinaciones han ido surgiendo hasta ahora del propio objeto,

o bien constituye un juicio valorativo acerca de la existencia precisa como elemento irreal, y si en el primer caso se trata de una expresión propensa a suscitar inútiles confusiones, en el segundo reina inmitigadamente el equívoco que ante la plenitud de lo real delimita un supuesto mundo de ideas del mundo efectivo y se conforma con esa operación, adhiriéndose al reino fantasmagórico del más allá mientras todo su ser permanece yecto en la inquietud del más acá. Ante ese ánimo que todavía se arroga el adjetivo de filosófico solo cabe demoler la representación común de las ideas, porque de ellas no se deduce jamás aquello más exigible, la necesidad de ser imitadas por lo existente en general, y tampoco hay en el objeto real nada llamado a reproducirlas[145].

Con todo, que el dinamismo del objeto se asimile a la ejemplificación de sí no solo lleva consigo el esfuerzo por concebirlo con arreglo a una inmanencia definida; ese ejemplificar posee un alcance genuinamente especulativo mientras —como en el fragmento del presocrático— la idea presenta al objeto interponiendo su propia identidad a manera de momento transitorio, que solo se realiza de modo efectivo a través de una diferencia o ejemplo donde él mismo produce su reproducción y reproduce ese producirse. Que en el estadio del objeto real la idea invierta su propia riqueza de contenido hasta representar una esfera extraña a la realidad misma, poniendo toda existencia concreta como irreal y como vago trasunto de otra cosa dada en otra parte, este vaciamiento, es todo menos una precisión arbitraria aquí. La idea que nace como expresión de la totalidad objetiva expresa una parte de la cosa, un patrón o modelo custodiado, y cuando a través de ella el saber espera advenir a la realidad última solo recibe una opinión sobre dos mundos separados, de los cuales uno es eterno e inmóvil mientras el otro es corruptible y sometido al cambio.

Por otra parte, la explicitación de la realidad como universo articulado en torno a la dinámica de la semejanza es más bien lo contrario de su expresa consecuencia. Sin duda, esa expresa consecuencia se centra en la posición de una esfera que yace detrás y más allá del objeto real, cuya naturaleza es propiamente diversa y ajena a él; pero esa escisión se ha limitado a exponer otra vez el objeto mismo como puro ejemplo, bien del más allá supramundano o bien de la imaginación subjetiva, y negando la cosa determinada en aras de su forma ideal no ha hecho sino negar dicha forma ideal. En definitiva, poniendo todo lo corpóreo como irreal respecto de la idea ha puesto esa irrealidad como real, y ha desplazado la forma del objeto al terreno de aquello vigente solo para el entendimiento. El criterio de los originales y las copias no ha modificado en modo alguno la naturaleza de la realidad en cuanto tal; incluso consolida a su manera esa unidad dispuesta sobre la absoluta fragmentación, y todo cuanto hace es poner el objeto corpóreo como algo nulo en sí, cuya realidad deriva del grado en que logra expresar el paradigma de su específica condición, la forma particularizada extrayendo sus consecuencias. Sin embargo, esto que es nulo y solo vale en tanto se deja atravesar por una idea —por un cierto número o una proporción pura— es también real a su manera, y esa manera representa la forma antes atribuida al todo. Aquello que sirve de espejo a la idea, el aparecer meramente imitativo de la realidad, posee el contenido de la realidad misma y —más aún— solo él la posee: la idea no lleva consigo ese diferenciarse sobre su propia negación, y solo el ejemplo invoca algo que al estar puesto pone a su otro o a la idea. Resulta entonces que la idea no es solo una escisión respecto de la presencia concreta, sino una escisión interior entre cierta forma activa, que contiene la ruptura de su naturaleza unitaria original, y un contenido pasivo, consistente en el simple ser imitada o reproducida por

un otro. La copia, en cambio, expresa esa forma de la idea en acto y a modo de único contenido; es la copia quien realiza la operación del todo, quien crea el nexo de semejanza, y es la copia aquello que posee la determinación como naturaleza inmanente.

ACCIDENTALIDAD

En esa medida, el objeto se despliega con arreglo a la diferenciación entre una realidad *ideal* y una realidad *irreal*. Pero esa diferenciación representa igualmente su contrario, porque la realidad irreal expresa la realidad misma, el poder concreto, mientras la realidad ideal ejemplifica la irrealidad, el poder abstracto que requiere la existencia determinada para separarse de ella. El objeto definido cae en ese universo decretado solo aparente a partir de la idea, aunque en razón de ello vivifica y presta consistencia a tal irrealidad.

Esta realidad que es real como irreal no puede existir sino en el tránsito continuo de un aparecer y un desaparecer, donde ella misma es lo aparecido y lo desaparecido. Sin embargo, únicamente entonces es la realidad un instante infinito o, si se prefiere, únicamente así contiene el individuo su propio desdoblamiento y fragmentación, porque la contradicción de su naturaleza es en sí contradictoria, es la contradicción de la forma ideal o de aquello que negaba la realidad como *toda* realidad. Unificando la realidad irreal y la realidad ideal el objeto recobra la posesión de todo su existir y comprende incluso el momento de su propia aniquilación. Pero el individuo ya constituido como realidad absoluta no es el ejemplo en su reenviar a una idea, sino el accidente. El *accidente* no se limita a *indicar* una totalidad aplazada como el ejemplo, y aunque posee una forma hasta cierto punto paralela no es *indicación* en

sentido propio, sino *producción* de algo que niega efectivamente esa totalidad y se niega en ello. El valor infinito de lo manifiesto reside por eso en ser realidad accidental. Y el accidente podría denominarse también *caso fortuito*, porque brota de la acción a la vez continuamente y como su discontinuidad, forma prototípica de la invención pura en su ir resultando[146].

La accidentalidad se vincula con aquello de lo cual procede o se sigue, y es unida a o diferenciada de esto segundo —por ahora sinónimo de la idea— como constituye el contenido genérico de la realidad. Pero el accidente se relaciona también a sí propio o, mejor aún, es un ser entero y decidido que sencillamente adviene. Dicho en otros términos, el ejemplar o la copia carecen de contenido en sí, exhiben como tal el de su fundamento o modelo, y su forma es la circulación de la unidad del objeto a su diferencia y a la inversa. El accidente, en cambio, es esta irrealidad devenida real o capaz de negación, porque al ser allí inmediatamente idénticos la forma y el contenido la contradicción permanece dentro del objeto concreto, en vez de existir entre él y la objetividad misma.

Como aquello que ocurre, resulta o acontece, el accidente dispone al individuo en la naturaleza de la pura acción; es respecto de la realidad lo mismo que el azar era respecto de la potencia, la actualización del contenido, y su producirse guarda con la realidad el mismo nexo de recíproca complementación. Siendo la realidad una *realidad accidental*, el objeto hace suyo el tránsito más profundo de la necesidad, el que la engendraba como mediación del azar consigo mismo a través de su simple efectuarse, y con la determinación de lo accidental no pierde ni su carácter necesario ni su naturaleza incondicionada; más bien pasa del estatuto correspondiente a una realidad solo ideal, *reproductiva*, al estatuto de una realidad absoluta. No solo podría el *mundo* no ser, no solo es por azar, sino que existe naciendo de un poder o de una energía inmanente

y por completo desprovista de otra condición. Una realidad no accidental carece de sentido en la acepción rigurosa de experiencia o ánimo, porque una acción no accidental es una acción que posee antecedentes, algo movido y encuadrado dentro de un ser que es, cuando la trayectoria de la experiencia objetiva consiste en extraer de sí misma el fundamento, y no un fundamento que *es*, sino un ser que *se hace*.

Como realidad accidental, el objeto constituye un existente que comprende su propio contrario y no se agota en el dinamismo del ir dentro de sí; es la continua emergencia que rompe el círculo *pre*-visto de la idea, el incesante acceder a configuraciones irregulares que altera la inercia de lo real para conservarlo a través de su propia sucesión o de su desaparecer allí. En esa medida, el accidente representa lo más ajeno al hecho. En primer lugar, la conexión de la accidentalidad con la realidad es positiva o de simple incremento. En segundo lugar, la relación de la accidentalidad a sí misma es negativa y constituye el acto de ponerse precisamente como un resultado siempre precario y abierto a la sucesión, algo cuya plenitud reside en ser abolido por otro resultado igualmente eventual. Pero lo que niega el accidente no es el individuo sino únicamente la falta de acción inmediata en él o esa estabilidad de su idea.

La realidad es una experiencia absoluta, absuelta de todo límite, solo cuando comprende lo accidental y se extiende así hasta su propia negación, asumiendo en ella la inquietud de su genealogía, porque el accidente es el evento *como* evento y arranca al objeto de su identificación con la idea. Lo otro de la idea es ciertamente la accidentalidad y, sin embargo, lo otro de la accidentalidad no es ya la idea. Ahondando en ello, el accidente niega lo negativo de la idea o aquello de lo cual se halla abstraída o excluida, y es a través de la conexión entre la realidad expuesta por la idea y la realidad expuesta por el accidente como el individuo adquiere una realidad incondicio-

nada. Pero la idea queda atrás como momento superado por la realidad misma, que es realidad accidental o absoluta; ya no se levanta como quietud opuesta al devenir o como objeto abstracto opuesto al preciso, porque se ha cumplido deviniendo ese devenir y esa precisión.

Por eso lo otro del accidente, aquello que aparece solo a través de su aparición y desaparición, es también otro respecto de la idea y sus análogos[147].

SUBSTANCIA

Lo otro del accidente no flota como paradigma previo y fijo sobre el devenir de la accidentalidad. Ese otro es la accidentalidad misma siendo enteramente por sí y en sí, emancipada de cualquier soporte, modelo o recinto para su despliegue irregular y plural. El contenido preciso del accidente es incondicionado porque constituye el poderío único de la objetividad, que emerge inventándose en contraste con un perfecto vacío (con arreglo al proceso del azar) y decidiendo o resolviendo acerca de esa intención como destino (según el proceso de la necesidad), por lo cual el accidente es en su acepción más rigurosa *libre*, no solo en cuanto hace y resuelve desde su propio retiro, sino porque carece de recurso o antecedente alguno que pudiera constituir su centro de irradiación, como cuando aludimos a los accidentes *de* algo, vinculando ciertas presencias con una actividad básica y no accidental. Hablando con precisión, la accidentalidad forma un dominio que no es azaroso ni posible ni necesario, porque esas coyunturas representan justamente el análisis de su germinación dentro del ánimo, el resultado de aislar transiciones en una genealogía continua e invariable, verificada sin marco y sin principio fuera de la actualización lograda en cada caso, y esa esencia privada de esencia, fluctuante y suelta pero imperativa y prácti-

ca, es como determinación absoluta del objeto la libertad. La libertad no significa que un ser esté en condiciones de elegir existencia, dadas ya diversas opciones, sino que la acción se empuja siempre fuera de sí. Es por eso una banalidad afirmar que los accidentes son libres en el sentido habitual del término, donde se requieren a la vez diversas vías de adhesión y una falta de arraigo en la escogida. La realidad accidental tiene por esencia una libertad porque constituye algo como una conducta sin instinto, abierta tanto en el lado del «hacia dónde» como en el lado del «desde dónde», siempre infundada y solo fundándose, semejante a una experiencia sin determinación adicional capaz de circunscribir el campo inaugurado, idéntica a una expresión sin sujeto.

Pero lo libre de la accidentalidad hace estallar también el concepto del accidente, apoyado sobre la síntesis práctica de azar y necesidad en el objeto real. La realidad accidental es, como acción espontánea, *substancia*.

La substancia nombra el cuerpo individuado y fundamentalmente difuso de la realidad accidental, tensión de lo libre nutriéndose del acaecer, y el objeto es substancia cuando puede mantenerse en ese puro flujo. Por lo demás, como realidad accidental que es íntegramente a partir de sí, la substancia no solo representa el término de todo el proceso anterior, sino también su fuente, y cabe definirla de muchas maneras: lo supuesto en el accidente, la idea encarnada, la necesidad de la realidad, etcétera. Esas definiciones son una legitimación o una prueba de la substancia, no su experiencia.

En primer término, lo substancial es solo una realidad que lleva consigo una sucesión de accidentes, esto es, de cuya posición resultan eventos. Se nombra, pues, la substancia cuando en una presencia nos atenemos exclusivamente a aquello que recibe o soporta cuanto adviene y, a la vez, suscita lo advenido. En esa medida, substancia es la integridad de la acción, solo que esa integridad implica para el saber cierto apacigua-

miento y una vacilación también, porque la substancia es toda la cosa y ninguna cosa, lo más determinado y la completa indiferenciación; no se identifica ni con la esencia ni con la existencia; no es una materia separada de una forma o un objeto diferenciado de ambas; no es tampoco ninguna de las figuras de la genealogía objetiva y, con todo, acumula en sí el contenido y el proceso genético global. En ella desemboca el devenir precedente, pero ella es el individuo que ha llegado a la absoluta distinción respecto de sus determinaciones y del cual se siguen indefinidas presencias. Allí se desintegra la dinámica de la fuerza como tensión de uno y múltiple, porque la substancia es esencialmente un objeto, pero no *un* uno numérico, singular, sino la objetividad misma; ese uno es pluralidad e indeterminación, cuyo carácter *único* proviene solo de no hallarse ausente en ningún contenido, de no ser un carácter que pudiera contrastar con otro carácter, puesto que atraviesa y funda la presencia como presencia.

Siendo, además, actual o sin aplazamiento, la substancia se identifica con Dios o, si se prefiere, un Dios fiel a la absoluta infinitud posee siempre naturaleza substancial. La inmediatez de la substancia indica que no rige allí esa mediación o espera esencial a la voluntad del viviente. El individuo limitado ha de interponer siempre algo entre su inquietud y su serenidad, puesto que la simple contemplación del deseo no engendra al otro allí esperado sino recurriendo a terceras cosas, porque su representación queda en él y no prende de inmediato sobre la alteridad concebida. Al contrario, el único impulso de la substancia deriva de su condición de naturaleza libre, y consiste en negarse deviniendo genealogía; fuera de esa inquietud el deseo le es extraño —no es tensión, sino intensidad—, porque su experiencia constituye inmediatamente un individuo real. No hay para ella medios ni, por tanto, nuevas posibilidades en suspenso, sino indefinidos accidentes suscitándose al ritmo del

ánimo abierto. Este rasgo —que viene dado como algo ya decidido o consumado en el concepto de substancia— obliga a tropezar inopinadamente con la *prueba ontológica*, aunque lo demostrado sea aquí el objeto y no un demiurgo. Puesto que el sujeto es el poder de su deseo (de identidad o retorno a sí) y el deseo es un anhelar antes que una serenidad, todo cuanto no nazca de sus cambiantes manos, todo lo indeseado en general, surge de otro principio que sin dejar de provocar existencias sí carece de espera —precisamente porque no necesita *retornar* desde cada acto o invención—, y ese otro principio es la substancia. Pero el inconveniente de las pruebas está en comprender solo la inconsecuencia del criterio ajeno, y ahora la falta de aplazamiento entre concepción y realización planteada por el concepto de la substancia viene cumplida con el propio proceso verificado entre el azar y la accidentalidad.

Por otra parte, solo desde la substancia cumplen los objetos el esquivo concepto de su realidad, de la presencia que es *porque* es. Hasta llegar a la específica acción substancial, la realidad constituye el incesante reenvío de una existencia limitada a una naturaleza incondicionada. Por eso florecía *y* florecía la rosa, como transitoria figura imaginada y como expresión de una energía *objetiva*. Pero ese desdoblarse del individuo solo se consuma cuando su realidad se torna accidental y, siguiendo un paso más, cuando la accidentalidad pierde cualquier apoyo en otro principio para engendrarse en y por sí, como substancia. La forma incompleta del desdoblamiento conduce siempre a una aniquilación del objeto limitado en su idea donde sucumbe el proceso inverso, el ejemplificarse de la propia idea, que implica en todo caso una determinación pasiva o un mero ser imitada. Una realidad que es en su raíz accidental asume esa expansión divergente, e incluso cabe ver en una realidad accidental el significado último de todas las intuiciones sobre la suficiencia o perfección inherente al ser objetivo.

Cuando la objetividad «es porque es» transcribe un razonamiento silencioso y permanente; no el de una presencia que primero se toma como condicionada y luego como incondicionada, sino el de la presencia que «es» alternativamente accidente o realidad[148] «porque» o en base a su naturaleza substancial. La substancia expresa así lo interpuesto entre uno y otro ser del objeto, y cada «es» se refiere a su mero ocurrir (accidente) o al pormenor de una acción absoluta (realidad), por tratarse de formas relacionadas solo a través de su indistinción en la libertad de ir hacia la presencia manifiesta (substancia).

Que ir hacia la presencia manifiesta constituye la libertad de la substancia y, por tanto, la substancia misma, tropieza con otra afirmación más antigua y poco matizada: la esencia «ha de aparecer». Pero no hay nada en la esencia que la lleve a una *manifestación*, pensando atentamente su concepto. Al contrario, la esencia es la ocultación misma. Pregunta qué es ser o qué es sí mismo, y en esa interrogación adelanta una ausencia como estado del mundo. No solo no surge ella, sino que a lo ya surgido —el conjunto de palabras/cosas en su ingenuidad de mera conciencia— lo absorbe en su pregunta y lo excluye como naturaleza real. Por así decirlo, la esencia no debe manifestarse, sino que debe trocar la aparición en apariencia, lo expuesto en aparente, la certeza en duda. Su resultado es la mera existencia, no la presencia, y por eso desemboca en la cavilación del juicio. Pero la substancia no excluye objeto o ánimo alguno. Es la acción permanente que se abre en horizontes y se pliega en el saber, que está en todas partes y persiste sin inquirir sobre sí. No está invocando un origen ni una verdad y, con todo, lo inmediato es su dominio. Todo cuanto pertenece al sentido atañe a la substancia, y precisamente bajo esa forma de extrema simplicidad: lo sentido en medida *suficiente*, hasta el grado de la manifestación. En eso consiste la diferencia entre aparente y manifiesto; por lo mismo, la substancia no «de-

be aparecer», sino que es lo surgido mismo como decisión de la actividad, entendiendo por surgir el compromiso con una realidad accidental. Que la rosa florece porque florece no implica entonces un doble ser, ni tampoco una tautología; implica más bien que como substancia —ese «porque» opuesto a la filiación del «por qué»— la rosa representa algo donde lo real es eventual y a la inversa. Por lo mismo, la substancia es necesidad, pero una necesidad donde la libertad o el ser por sí del accidente como accidente expresa toda la decisión, donde constituye lo único no decidido ni genealógicamente revelado, la única premisa.

En rigor, podría decirse que no hay más allá de la substancia, y que no cabe encontrar otra energía más profunda en lo existente fuera de esa libertad de no quererse nada viva en la propia nada. Acción que recorre el vano interminable de su poder, la substancia es un ánimo esencialmente simple y ajeno a la medida, donde la operación de surgir arrancándose del principio anterior al comienzo de un ser se encuentra en su máxima desnudez. De ahí que haya dos nociones diferenciadas de la substancia, una que simboliza el sistema de la infinitud y otra cuya intuición se centra en el abismo y la oscuridad excitada desde sí a un devenir, como la distinción entre Dios y lo divino cuando Dios representa la acción íntegra en el equilibrio de haberse dado nacimiento, y lo divino alude exclusivamente al topar consigo mismo del principio en la profundidad de una raíz abierta sobre ninguna parte. Bajo el primer aspecto, la substancia se manifiesta reinando sobre lo real como actividad todopoderosa, cuya percepción es generación. El segundo aspecto parte de una experiencia librada a su eternidad, puesta frente a la propia inconclusión o insatisfacción como ánimo sin ulterior fundamento. La ambigüedad del principio substancial yace en esa diferencia insuperable, creada por la genealogía misma, entre una libertad originaria —que es ante

todo ánimo y determina a la substancia como pluralidad indefinida— y una perfección cuya huella en los existentes es la inercia de su hacerse.

Cabe entonces un equívoco. Decir que solo es objetiva la accidentalidad surgiendo de sí resulta idéntico a afirmar que el claro abierto con el instante se llena de un sentimiento ilimitadamente sentido. Ese sentimiento es el presente intemporal, y de un modo u otro constituye la certeza más básica del espíritu. Al sentimiento podría llamársele ser, y entes a sus ilimitados sentidos o ánimo concretos, sin hacer con ello violencia a la verdad ni a la especulación clásica, donde de antiguo se niega carácter real a lo que caiga fuera de la substancia y sus *afecciones*. Pero la sencillez de esa construcción es ilusoria, y evitar el posible malentendido de suponer mentada otra cosa no implica acomodarse a la certeza anterior como conclusión. La sed del saber —última metamorfosis del abismo— exige averiguar qué sea propiamente ese sentir o qué siente, y ningún ánimo momentáneo, ningún tono, responde a tal interrogante. Al mismo tiempo, ese sentimiento es esencialmente lo designado hasta aquí como *acto*. La substancia se despliega en la afinidad de sus sentidos con arreglo a una inmanencia absoluta, y los afectos o afecciones son afectos suyos en una doble vertiente: sentir es hacer una experiencia de la substancialidad y, a la vez, hacerla desde allí, caer en ella. De lo cual se sigue que la substancia se siente y el accidente siente a la substancia, todo ello dentro de un contenido básicamente idéntico, porque haciendo la experiencia de la substancia el accidente ya no está en sí, sino en ella, es decir, porque quien hace tal experiencia es estricta y literalmente lo experimentado.

La substancia se diferencia de las configuraciones precedentes del sí mismo, tanto subjetivas como objetivas, porque reflejan estructuras incompletas cuya verdad reside en el tránsito a otras más comprehensivas, según refleja la progresión desde

el concepto de esencia hasta el de realidad. Aunque tales configuraciones se van alzando sucesivamente como grados de expresión, en el proceso de hacerla manifiesta muestran ser simples momentos. De todos esos conceptos solo uno —la razón— se presenta de modo inmediato como totalidad explícita, pero es justamente el único de entre ellos no vocado a expresar sino los hitos genéricos de cualquier contenido posible, la certeza que entonces reclamaba del saber el abandono de lo subjetivo y una entrega a la objetividad; la razón se distingue de la existencia, el azar, la necesidad, etcétera, por no erigirse jamás en expresión última, y mantenerse como condición inmanente al devenir, ya cumplida por entero con el individuo en cuanto objeto.

Sin embargo, la substancia es esencialmente totalidad. Emerge como experiencia de la realidad accidental —como lo que se conserva o custodia allí— y en esa medida es el poderío del evento multiforme, anárquico y transitorio, el accidente siendo toda realidad. Al mismo tiempo, es la estructura del instante, acto expandiéndose en busca de límites.

Esa determinación que consiste en ser ánimo abierto y totalidad —única totalidad capaz de asumir la genealogía objetiva como *quietud*— es en principio toda la determinación del contenido. La substancia posee una identidad solo careciendo de cualquier identidad, y se desvanece para el saber como concepto definido cuando pretende captar en ella *un* todo. Allí se expresa fácticamente la circunstancia de que el objeto tiene por naturaleza la actividad, no *una* actividad, y de que, en esa medida, se une consigo mismo y existe únicamente desde la infinita separación, separación cancelada a su vez como tránsito a otra parte, lo cual conduce a su eje más profundo, esa abstracción absoluta de cualesquiera precisiones, de cualquier más allá y de cualquier más acá, de cuanto cae bajo la intuición de una esencia y de cuanto cae dentro de una existencia

particularizada. La substancia es totalidad, y no en el sentido de que contenga o abarque más o menos existentes, porque totalidad es el nombre del acto en su hacer esencial, como aquello opuesto a relación externa; el acto se deja siempre atrás, no tiene ante sí la vía del uno, sino el destino de arrancarse de cualquier invención alcanzada. Al hacer —y solo es hacer— se separa incesantemente, recoge y abandona, desaparece y vuelve, disgrega y reúne, dentro de una fluctuación perpetua donde los extremos son la concentración y la difusión, pero cuya obra es siempre la totalidad.

El lenguaje se resiste a expresar la indistinción de acto y totalidad, como presidido por una idea visual de la acción, vocada a descomponerla en imágenes parciales de resultados, cuya suma representaría el acto entero. Sin embargo, esa idea de la acción es solamente la idea de un hecho que prescinde de lo fundamental y recurre a su división en movimientos más pequeños. Así, la unidad de acto y totalidad no puede aparentemente encerrar más significados que dos: 1) cualquier hecho está integrado por otros hechos; 2) la acción es totalidad porque solo ella es real. Pero ambas acepciones ignoran el contenido de la actividad y —desde luego— la causa de ser idénticos los conceptos de todo y acto puro, por más que allí resida el secreto de lo inmenso. La dificultad verbal consiste en expresar de modo genérico qué *hace* la acción o por qué se distingue tanto del movimiento como del hecho, y el obstáculo estriba básicamente en la simplicidad de ese hacer, que en esencia es provenir y partir pero a un tiempo y de modo fluyente, como si dijésemos: proviene porque parte, parte porque proviene; no constituye solo una inestabilidad —según acontece con el movimiento y el hecho— o una inquietud, sino un absoluto alejarse de sí, un dejarse atrás, y tal avance sobre los dominios del vacío es el contenido último, el ánimo que mana de la profundidad.

Pero la distancia inmediata creada se suprime también en el propio hacer, porque el acto es siempre ruptura, creación de una diferencia que no puede resistir a la actividad misma salvo avanzando a su vez, y esto, el proceso, la aventura, es el todo propiamente dicho. Fuera del todo nada hay, y el todo no es «algo» jamás, ni un compuesto de algos, porque el ser no es ser, es únicamente acto continuo, y la determinación de la totalidad no expresa respecto de él sino lo que él es en sí como pura acción. La aventura forma el contenido estructural de la acción, su esquema inalterable, que no se despliega en vista de cosa alguna fuera del obrar ni tiende a ningún resultado. De ahí que la substancia exceda la naturaleza de la relación, porque no hay vínculo o mediador entre acto y totalidad. La totalidad es el acto eterno, la obra misma de la acción. El paisaje alcanzado en cada caso es solo aparentemente un algo con fronteras, y lo que se obtiene es más bien la actividad o el todo, el *mismo* todo siempre, y nunca el mismo, porque la substancia constituye al fin una abstracción efectivamente absoluta, nacida y conservada dentro de lo concreto. Resulta imposible entonces excluir de ella lo que fuere, y si alguna cosa no es substancia, *realidad accidental autofundada*, la substancialidad misma viene a ser lo no concebido. Nada puede excluirse o negarse de ella al ser el objeto como pura creatividad —ni ciega ni prefijada, inexorable—, donde desaparece cuanto ostenta de añadido sobre su estructura general. De ahí también que su positividad sea idéntica a su negatividad o, si se prefiere, que el todo sea tan inmediato como imposible, tan expresivo de un círculo ya cumplido como de una trayectoria siempre abierta e inacabada.

Sí de todo sí mismo, la substancia consuma esa indiferencia respecto de la identidad definidora del paso desde el sujeto al objeto. En esa medida es el azar, pero azar realizado, donde se concentra toda la experiencia objetiva y fundamentalmente la

necesidad, porque la substancia proviene del individuo aunque constituya también su principio, y nada da por supuesto sino que existe; es azar en cuanto solo puede concebirse como ilusoria partiendo de la ausencia de cualquier objetividad, en cuanto su negación supone elevar lo puramente subjetivo a determinación absoluta y, por consiguiente, en la medida en que su posibilidad deriva del límite del sujeto, cuyo carácter necesario es el carácter necesario del propio azar, la producción de una naturaleza; y porque es el objeto que existe, y solo eso, la substancia resulta idéntica al acto. Por lo demás, en cuanto acto es ya el retiro del azar como presencia y no solo un manifestarse, que constituye alternativamente una totalidad y la totalidad en cuanto poema o narración.

De ella solo cabe entonces predicar que trasciende circunscribiéndose a la totalidad o a la suerte esencial de la acción, mientras cualquier otro con tenido es respecto de ella algo cerrado sobre sí y por consiguiente finito, dispuesto en la determinación de algo hecho o por hacer, de lo preciso y de lo difuso, pero jamás en ese estado de absoluta actividad. La substancia ni siquiera posee un principio, en el sentido de algo que la extraiga de un ser o de un no ser, porque se limita a la fluidez de la extrañeza en su propio núcleo. Su única alteridad es la nada, el suelo del sujeto, que no implica alteridad alguna sino ilimitación, y esto —el movimiento de la nada a la nada, el instante absoluto— la circunda y forma el elemento de su acción, por lo cual crece o es en el vacío, a manera de universo ajeno a todo cuanto no sea el universo mismo como fusión de acto y totalidad; el devenir es para ella quieta permanencia en el contenido, y aunque el devenir constituye una alteración, esa alteración o azar es la substancia misma. Siendo la actividad desnuda está siempre dada, y dada a partir del fundamento sobre el cual se inspiran todos los verbos, aunque allí solo se encuentre la medida de su exigua dispensación.

Por lo mismo, la substancialidad traspone el umbral del último contorno preciso, sumiendo al saber en el desamparo que es el fin del *mundo* para una conciencia. Con la substancia se adelanta una estructura ajena por completo al hallarse distribuidos o compenetrados los elementos de un mundo. Por el contrario, ella es la no verdad del mundo. El contenido escueto de la experiencia hasta aquí narrada es la realidad *como* substancia, y ese «como» resume el camino donde la realidad se determina accidentalmente, el accidente se revela fundado sobre su pura veleidad y esa sucesión de puras expresiones cambiantes, concebida en su carácter incondicionado, asume el continuo extraerse de sí. Pero la progresión realidad → accidentalidad → substancia deja fuera también lo que el conocimiento perseguía, esa unidad de entes heterogéneos y vinculados a la vez ofrecida bajo el nombre del mundo, y su resultado es acosmismo. No se trata de que la substancia sea suprasensible y el mundo sensible, sino de que el mundo es la estabilidad general del hecho, dominada por esos dos grandes rasgos del pasado que son figura y relación; a su vez, la substancia es un predominio inmitigado del hacer, aquello que *hace* la experiencia, y donde había relaciones muestra totalidades, donde había figuras presenta cuerpos[149]. El cuerpo se distingue radicalmente de la figura por poseer una tendencia a existir, esto es, por configurarse como esfuerzo y hallarse animado en mayor o menor medida por una energía actual. La figura entrega como cosas existentes puros límites, y con claridad meridiana se ha dicho que «esa determinación [la figura] no pertenece a la cosa en tanto es, sino que —al revés— indica desde dónde deja la cosa de ser»[150]. En lugar del objeto suministra el marco por cuya mediación se le pone término. El concepto de mundo nace primariamente de asimilar existencia a realidad y, secundariamente, de abolir la fluctuación absoluta inherente a la accidentalidad de lo

real; de ahí que al mundo no se le exija el carácter de cosa efectivamente *real* —esa palabra es un adjetivo vacío, útil solo para contraponerse a utópico—, y que siendo mera suma o agregado de los entes ofrecidos a una conciencia tenga su variación en las diversas conciencias, como mundo de este o aquel sujeto, en vez de hallarse sintetizado sobre una pluralidad esencial.

La diferencia entre mundo y substancia se cifra para el saber en su grado de alteridad. La mala realidad del mundo consiste en ser el otro *no* otro, esto es, en ser el no-yo de un yo. Está ahí, hace frente, pero solo al sujeto; solo para él es objetividad, y cuando llega el momento de determinar lo objetivo allí actuante se disuelve en meras imágenes y palabras añadidas a una opacidad informe. A fin de cuentas, el saber acaba hallando allí las operaciones del entendimiento y, por lo mismo, deduce que es la cáscara tras de cuya superficie yace un yo, olvidado en ciertos pero nunca infiel a su esencia. Por eso falta siempre en la noción del mundo una experiencia que se detenga en sí y sea por sí; en su lugar están ahora meros datos y las categorías subjetivas, porque todo cuanto ha de ser por definición naturaleza suficiente y plena queda en cosa exterior omnipresente, que comprende incluso el punto desde el cual se contempla como tal cosa exterior. Esa ubicuidad confiere al mundo como determinación simultánea la del continente y el contenido, en cuanto que es el dónde de los entes y los propios entes también; pero —vista más de cerca— cada dimensión ofrece el material de relleno para la otra y nada más, un contenido que se define como continente y a la inversa. El resultado es un elemento general donde el predicado de mundanidad correspondiente a las figuras y relaciones viene a ser un agujero, el poro del continente donde caben los contenidos, o los poros del contenido que solo se llenan de su pertenencia a un continente. Esa porosidad neutra y petrificada únicamente cobra animación cuando por sus intersticios fluye sin obstácu-

lo la substancia, es decir, cuando adviene a ella un contenido real que late y fluctúa en forma de interminables accidentes individuales autofundados. Mas esa manifestación de la substancialidad implica una transfiguración general del reino fenoménico, que abandona su ser de imagen múltiple y surge como proliferación de ánimos.

El objeto real es ante todo *expresión*; dentro y fuera son una misma cosa en él, que se mantiene al nivel de un acto dado con su pormenor. No obstante, el advenimiento de la potencia adicional que aquí se denomina accidentalidad introduce en el acto expresivo algo más, una concentración de su presencia y un irse absolutamente al contenido. El accidente es acto, pero al que toca o incumbe también estar en el vacío y sostenerse por sí, acceder a una expresión en vez de identificarse con ella; esa expresión que empuja y se persigue, antes incluso de expresar, es el contenido vigente en la presencia como tal, el ánimo o la experiencia que siendo acto es afección de una substancia. El individuo que ha llegado a la realidad, y se ha abierto accidentalmente el camino de la existencia, tiene como contenido la intensidad de su propio hallazgo: ser el acto percibido o sentido, tenerse presente y caber en sí. Solo esta discontinuidad de los accidentes encarnándose sin cesar posee un contenido autónomo o, si se prefiere, solo ella es en verdad el *otro* que hace frente y está también ante lo enfrentado, porque no es el no-yo de un yo, sino la acción suficiente, cuyos actos emergen desde una diferencia esencial y son extraños o nuevos *esencialmente*, en vez de distinguirse por relaciones comparativas. Al elemento de datos y proyecciones petrificadas que es el mundo sucede la substancia como medio de acciones y esfuerzos, y por eso la pérdida del mundo representa la pérdida del cerco de irrealidad y la apertura a esa absoluta extrañeza que forma el sentido del goce.

El acosmismo de la substancia consiste en excluir del objeto estatuto distinto de la infinitud. Niega allí ley alguna fuera de la actividad; niega que sea sino perfección, acabamiento y, en consecuencia, que se encuentre cumplido alguna vez; niega, en fin, cualquier esencia y cualquier existencia diversa del puro fluir «infinitas cosas, en infinitos modos»[151]. El objeto específico, ese horizonte accidental, atraviesa la violencia de su inmersión en la substancialidad despojándose de todo cuanto se sobreañadía a la forma del todo o de la acción y, a un tiempo, comprendiendo lo recién excluido, la serie irregular y multiforme de los accidentes. Por lo mismo, esta transformación del material de la conciencia es para el entendimiento delirio y fuga caótica de representaciones, porque se ve enfrentado a su penuria e indefensión respecto de lo en tendido cuando —al apoderarse la substancia del mundo— solo puede aprehender la presencia como actividad que brota de sí. Ha de aligerarse entonces de lo que en el individuo concreto es relación a otro objeto y mantenerse sobre un acto conservado como tal, ver la acción y nada más. Pero la inmensa mayoría de las presencias tenidas por objetivas carecen en realidad de dicha naturaleza: son solo conexiones, condiciones, proporciones y límites, meros puntos de intersección de otras trayectorias, operaciones donde no hay esa genealogía engendrándose sobre la soledad de su poder.

Por otra parte, dentro de los objetos propiamente tales, capaces de accidentalidad, la necesidad de concebir su acción desemboca también en su ruina: privados del ropaje circunstancial y pasivo con que los rodea una memoria caen en la indistinción y se reducen a sombras difusas donde el peculiar acto fundante desaparece para dejar su puesto a una nivelación. De este modo, la animación general de la presencia es para el saber un abandono al juego cambiante de fulguraciones y simas entre ellas, donde el individuo no llega a ninguno de los

polos en que reside la fija fundación de la substancia o, al menos, no logra sino aparecer alternativamente en uno y otro extremo. Se hunde, pues, en la indistinción de lo general y no reaparece sino relacionándose a su figura definida como a una fantasmagoría pasajera. En la aparente dejación de su facultad conceptual, que es solo dejación de su tendencia organizadora y limitante, el saber se encuentra perdido y quizá por eso mismo menos extraviado. La descomposición del campo ofrecido a su impulso ha inaugurado otra vez un universo, ha puesto en marcha el proceso de captar su esencia, y mirando hacia atrás puede decir que la sensatez del entendimiento es insensata:

> Aunque para el sentido común solo se muestra el lado destructor de la especulación, esa destrucción no se manifiesta en toda su amplitud. Si pudiese captar esa amplitud no miraría a la especulación como a su adversario, porque en su suprema síntesis de lo consciente y lo inconsciente la especulación exige también la destrucción de la conciencia misma y de ese modo —con su reflexión sobre la identidad absoluta y con su saber— la razón se lanza a su propio abismo; y en esa noche de la simple reflexión y del entendimiento razonador, que es el mediodía de la vida, ambos pueden volverse a encontrar[152].

Si el saber reclama la presencia mística o inmediatamente sensible de la substancia está reclamando un contrasentido, un infinito finito, y prescindiendo de que la substancia sin «no» alguno es precisamente la pérdida del objeto específico. Como realidad absoluta, la substancia constituye una sucesión de accesiones que, captada en sí, ni contiene ni puede contener presencia alguna fuera de esa inconmensurable unidad de la acción consigo misma. Sin embargo, lo fugaz e inefable de la substancia no proviene solo de que niegue lo preciso, y tiene su origen en la fugacidad de semejante momento dentro de la propia substancia; este momento se suprime desde sí por más que la intuición quiera conservarse inmersa en él, incapaz de retener tal desaparición como proceso ininterrumpido de su naturaleza. Y cuando la luz se desvanece en el juego de som-

bras de lo iluminado, cuando cede su forma abstracta y general a una realidad heterogénea y fragmentada, no se trata de que el saber haya caído desde los divinos cielos a una tierra baldía, sino del devenir más interior y libre; ni siquiera cabe aquí una formulación normativa, del variado orden de las satisfechas atestiguando cómo el impasible «debe» encarnarse, dar ocasión a un mundo, abolir su indiferencia hacia lo finito, etcétera, porque la substancia general no ha nacido menos del contenido concreto que éste de ella.

En definitiva, los esfuerzos por preservar la *finitud* del objeto de su inmersión en la corriente fluctuante de la substancia resultan necesariamente vanos. Es el propio individuo quien desde un estatuto de absoluta implicitud se desarrolla hasta revelar como principio de su naturaleza la substancialidad, y ésta es la única experiencia que hace de sí mismo, aquello sobre lo cual se sostiene en términos absolutos como acto. Del mundo de figuras, datos y relaciones solo resta una sucesión de actos discontinuos surgidos de sí, es decir, una pluralidad de *agentes* apareciendo como cuerpos más o menos animados por la acción.

Pero el saber no solo quiere mantenerse en la objetividad alcanzada, sino mantenerse *como saber*; porque si algo ha logrado en su ir hacia la substancia es abandonar la forma del conocimiento limitador, que clasifica antes de captar propiamente, y esa superación de la forma cognoscitiva externa lleva consigo una paralización, o —si se prefiere— algo como un trance, donde su inquirir y su sed de verdad ceden a un talante meramente receptivo, como simple conciencia de su nuevo medio. Recobrar su naturaleza de saber exige *concebir* la acción substancial de modo más preciso, hallar un hilo conductor en esa fermentación ilimitada y ya sin orden preestablecido de ánimos esencialmente diversos. Desde el punto de vista estrictamente lógico, se ha desplegado un razonamiento cuyo media-

dor es el accidente y cuyos extremos son realidad y substancia. Proseguir, lógicamente hablando, es desarrollar el razonamiento siguiente, donde el mediador es la propia substancia, y cuya conclusión es el análisis o el descomponerse de la accidentalidad, porque bajo esa escueta forma silogística se plantea el problema de una discriminación en el interior de la substancia y, con él, la cuestión de establecer si cabe o no seguir hablando de substancias particulares o individuos.

El juicio de la acción

En principio, el así llamado acosmismo expresa la potencia absoluta de una substancia contrapuesta a cualquier naturaleza finita independiente, como si detrás o dentro de cada manifestación estuviera el aliento único y básicamente simple de lo absoluto; como si toda la diversidad mundanal subsistiese solo mientras ese soplo no se hace patente y, por tanto, como si la iluminación derivada de tal potencia desembocara en el derramamiento del Uno sobre todo lo determinado, borrando la especificación y autonomía de cada objeto[153]. No es preciso insistir en que esa negación del mundo difiere de lo aquí expuesto, que en vez de hallar una unidad serena y fija tras de lo definido ha encontrado la pura accidentalidad; pero incluso la pura accidentalidad se desliza pronto o tarde hacia el océano del Ser, el Uno, etcétera, si el saber no penetra en su fluctuación.

Esa fluctuación comprende dos oscilaciones básicas. Una va desde la mera e infinita actividad a sus consecuencias, como tránsito de lo universal a su particularización y a la inversa. Otra va desde la particularización a la individualización. La primera es un proceso análogo al ya expuesto en sucesivos grados de nitidez (sobre todo con los conceptos de forma, fuerza e idea) como desarrollo de un poder abstracto que se

concreta (en definiciones, esfuerzos, copias), y ahora el saber no puede conformarse con su enunciación sino conformándose también con la parálisis; es la vía muerta que conocen todas las teologías antiguas como paso de las cosas al Uno, y es vía muerta porque no progresa jamás hasta el escalón siguiente, el Uno mismo, sino que se detiene, gira en redondo y en vez de discernir en el universal algo efectivamente nuevo comienza a reiterar todo lo dicho a la inversa: el Dios pasa a definirse enumerando las cosas que llevaban a él. Aquí el defecto reside en que la substancia se configura necesariamente como cosa inconcebible o inexpresable a partir del esquema acto-consecuencias. E importa saber *qué* consecuencias, esto es, cómo procede eso general y cuáles son sus resoluciones, cosa que remite al segundo tipo de fluctuación. No hay inconveniente, pues, en considerar inexpresable el manantial del que fluyen y donde se sostienen los cuerpos, si por él entendemos ese genérico principio, medio y fin de todos los seres; no obstante, la dificultad es puesta por el propio método seguido, que sin saberlo busca otra vez la naturaleza substancial en datos sobre su esencia, prescindiendo de lo más cierto e inmediato: que la actividad no solo produce su propia especificación, sino también un repliegue en ella.

Dicho de otro modo, la actividad es tanto lo general incondicionado como el proceso de distinguir dentro de lo general la substancia del accidente. Asimilada al Uno donde coexisten innumerables agentes, la substancia es accidentalidad pura y simple y, por tanto, queda en el momento inmediatamente previo a sí misma, ánimo de los ánimos y afecto de los afectos, que se pierde para el saber en lo insondable de sus raíces abiertas a la múltiple manifestación, velando la naturaleza última de su actividad. Con todo, aunque su esencia no se distingue del *seguirse* o de la invención efectiva del acto, la actividad produce una divergencia en el resultado incesantemente adve-

nido; solo esto permite pensar en la posibilidad de «decir» la substancia sin quedar en una descripción de su paisaje, y el concepto de tal divergencia se asemeja al movimiento de una balanza.

En primer lugar hay la realidad deviniendo absoluta o substancial, al asumir los accidentes como precisión activa de su contenido, y aquí la substancia se identifica todavía con el desdoblamiento de lo condicionado e incondicionado propio de la realidad en cuanto tal, con un solo cambio: el vínculo de la idea y su reproducción es ya un flujo *alterno* en vez del arbitrario ser imitada de aquélla, merced a la posición en lo real del accidente como forma de su poder. Ese devenir consuma la realidad de la realidad, y a modo de fuerza racional adelanta el accidente mismo, mientras lo inmutable permanece fusionado con uno u otro momento, como algo surgido de su compenetración. De ahí esa substancia súbita emergida con la recomposición del previo mundo, que es exclusivamente el brillo de la accidentalidad consumando el acto en el mero evento y que, a la vez, es indiferencia, inmutabilidad, respecto de cualquier resultado preciso; el accidente ubicuo asume como mediador un substrato particular junto con la claridad del objeto real, y aparece fundado sobre un poder propio. Pero esto es la estructura *formal* de todo acto presente o posible, el éxtasis ciego y sordo sentido en un medio donde las acciones —*ánimos, cuerpos de ánimos*— han sustituido a la mezcla de datos y proyecciones[154].

En segundo lugar, esa totalidad acumulativa es una continua disyunción donde los accidentes se bifurcan en actos que o bien desaparecen como tales accidentes (por reingresar en la substancia general a manera de permanentes expresiones suyas) o bien ceden todo carácter substancial y todo surgir por sí para desvanecerse en la precariedad. La substancia no posee otra naturaleza que la accidentalidad o el seguirse, pero pro-

duce *negativamente* los accidentes y *positivamente* su propio ser; por lo mismo, la producción positiva posee en sí la forma del objeto accidental y, sin embargo, se distingue de ese objeto en no sufrir el destino reservado por una fecundidad ilimitada a sus productos, y se excluye del atropellado curso accidental donde los actos o ánimos se comprimen y empujan más allá de sí mismos por sus iguales posteriores, porque en el reino de los cuerpos el devenir se mantiene a pesar de abolirse las determinaciones básicas del ser. En esa medida, la substancia se divide en eventos eternos —por idénticos a ella misma— y meros accidentes que en su contenido llevan la impronta de la muerte, los unos expresiones adecuadas o golpes de fortuna en el seguirse substancial, y los otros, expresiones insuficientes, donde el seguirse es solo un esfuerzo cuantitativo, sujeto al desplazamiento de unos actos por otros.

Esa discriminación y especificación constituye la dialéctica de lo propio y de lo impropio, donde la substancia reaparece en el objeto concreto y el objeto concreto reaparece en la substancia. Con arreglo al criterio tradicional, el objeto expone un complejo de precisiones, de las cuales unas valen por él y le son peculiares, mientras otras sencillamente se encuentran allí, como pertenencia inespecífica que puede desaparecer sin entrañar su desaparición. Propio sería lo inseparable del objeto e impropio o propiamente accidental, lo separable en todo caso, distinción que aplicada a algo caracterizado por la multiplicidad sería idéntica a la diferencia entre exclusivo y no exclusivo. Los manuales consideran propio del objeto algo que no es ni su esencia ni su género ni tampoco las precisiones circunstanciales, algo cuyo estatuto consiste en mantener una posición intermedia entre lo uno y lo otro, capaz de invocar al objeto por su sola presencia —como cuando al oír hablar estamos seguros de haber algún humano cerca— aunque incapaz de producirlo y regir por sí solo su naturaleza. Pero este con-

cepto de la discriminación, basado en cierto tipo de vínculo entre el objeto y alguna cualidad[155], es defectuoso porque lo propio del objeto constituye un ánimo identificable con el individuo en su devenir o bien algo que cae en el dominio de una analítica subjetiva, por demás inestable, satisfecha con clasificar en la presencia elegida características singularmente relevantes y características solo circunstanciales. E incluso si esa propiedad se formula por asimilación a estadios más densos del objeto —identificada a lo necesario allí, a lo mantenido a través de la reproducción, etcétera— el resultado será siempre un juicio externo donde el entendimiento selecciona aspectos de su ver.

Lo propio no es un nexo entre el objeto y algo, sino la relación de la substancia consigo misma en lo determinado. De ahí que el objeto sea *un* propio, que su ser consista en discernir dentro de una invención general su ánimo de las pasiones sentidas y, por tanto, que sea esencialmente autodiferenciación o elección de sí. En otros términos, la totalidad se reparte en su propia acción, y reinicia desde allí el devenir como estructura racional de cualquier objeto preciso. La dialéctica propio-impropio es entonces el separador, la mediación donde lo determinado en sí se muestra determinado por sí o, si se prefiere, donde el objeto adviene al *sí* del mero *mismo* en el cual yace mientras persiste la estructura formal de la substancia. Y si la propiedad es específicamente el separador de los actos u objetos, la impropiedad alude a la proliferación incesante, que en vez de plegar el objeto sobre sí lo vincula a un devenir eventual. Lo decisivo de la diferenciación no reside en qué sea propio o impropio de esta o de aquella presencia, sino en la aparición del proceso en cuanto tal; siendo el poder que en su genealogía suscita indefinidas concreciones del ánimo, la substancia es unidad de la unidad y la diferencia, pero también el desarrollo de ambas cosas. El carácter inestable de toda intui-

ción de la substancia en su inmensidad proviene de la propia substancia y no de su intuición, porque el tránsito desde la unidad de la unidad y la diferencia implicada en su forma universal hasta la consolidación tanto de la unidad como de la diferencia es para ella permanecer dentro de sí.

Ahora bien, la propiedad es esencialmente algo múltiple; es el propio de cada acto y, por tanto, *los* propios. A este momento del proceso substancial alude el concepto de atributo en el sistema de Spinoza. Los atributos han de concebirse como los propios o los hitos del seguirse indefinido substancial; ellos son las experiencias privilegiadas de ese fluir, que se reiteran espontáneamente por su aptitud para expresar un punto de vista de alguna manera absoluto, dentro de la limitación derivada de ser *meros accidentes*. Son los verdaderos esfuerzos o frutos de la objetividad, experiencias alcanzadas en el proceso de absoluta dispersión, pero que hacen tradición de sí y se concentran dentro del flujo abierto de actos y decisiones como un acto o decisión que solo y sin contacto con antecedentes o consecuentes tiene profundidad; aunque el flujo de actos prosigue más allá de esos propios, prosigue también dentro de ellos, porque son por sí mismos focos de acción. De esta índole son la extensión y el intelecto, desde luego, pero también la onda, la tierra, el deseo o la llama. La substancia se demora allí, como atraída por un accidente no yuxtapuesto a otros, sino capaz de manar desde sí y con la coherencia de aquello infinito solo en su especie. En tal sentido, la procesión de los atributos es el enjuiciarse o decirse de la substancia, donde se individualiza a lo largo de su indefinida particularización accidental como verbo inagotable suscitando otros verbos inagotables. En ese discurso solo los propios son genealógicos, porque solo ellos propagan una esencia y poseen fecundidad para ahondar o perseverar en su determinación específica; los de-

más actos surgen y desaparecen, hasta anularse como cosas en definitiva iguales dentro de la substancia general.

Utilizando los términos ontológicos clásicos se diría que es en el devenir donde se realiza toda la esencia como suscitación indefinida de entes. Pero con la circunstancia adicional de que la actividad no se limita a producir una serie nivelada de actos o ánimos, y en su tanteo inaugura experiencias donde el grado de presencia de sí misma —el grado de *intensidad*— difiere radicalmente. En esa medida, la secuencia ininterrumpida de los actos es esencialmente discontinua; la pluralidad de objetos surge como despliegue de la diferencia inmanente, y dentro de esa pluralidad vuelven a distinguirse del mismo modo que las mónadas entre sí, de acuerdo con la perspectiva de la fuerza ofrecida en cada una, es decir, según la expresión del acto substancial alcanzada allí. Los propios y los meros accidentes no se relacionan entonces sino pasando por el fundamento común, ese ánimo primordial, indeterminado y ajeno a toda reflexión identificadora que no cesa, y muda incesantemente de contenido. Por lo mismo, ambos lados de la disyunción son y no son autónomos; aunque no dependa de conexiones recíprocas, cada objeto actualiza algo de los otros, y los lleva consigo prácticamente como perspectiva determinada de una acción común a todas las perspectivas. El conjunto jamás cerrado de los puntos de vista no implicaría una verdadera discriminación dentro del fluir, si no fuese porque ciertos actos parecen exponer la experiencia o el ánimo primordial de manera más perfecta, esto es, porque desde los propios o atributos se divisaría con superior claridad la naturaleza substancial[156].

En definitiva, el proceso descrito constituye la reaparición de la substancia en lo determinado como diferencia entre el propio objeto y sus accesiones solo pasajeras, y en esa distinción es a la vez el libre curso, su repliegue sobre sí y la separación de ambos, lo cual vale tanto como decir que el seguirse

comprende su propia superación y engendra un universal siempre concreto, donde no solo se produce una sucesión numérica de presencias, sino un efectivo juicio de realidad entre ellas. El curso de los accidentes puede ser concebido como dialéctica de lo propio y lo impropio, e incluso desde una distinción entre existencia esencial del objeto y mera existencia, pero es en sí el consumarse de la universalidad por su tránsito a una particularización e individuación. En ese sentido, la substancia expresa una unidad en cuyo interior se desarrolla la separación de ella misma respecto de su acontecer eventual, todo ello dentro del objeto determinado; de ahí que se manifieste una vez idéntica a la actividad absoluta, e indiferente a sus acciones precisas, y otra vez idéntica a su disyunción. Pero, en realidad, no es la substancia lo doblado, sino el accidente; y tampoco hay aquí un desdoblamiento propiamente dicho, sino un despliegue de la accidentalidad. Dicho despliegue es esencial e inesencial a la vez, esencial como accidentes donde se expresa la actividad de la substancia, e inesencial como serie de tales o cuales actos. Sin embargo, esa disparidad expresa el poder absoluto de la acción, y solo implica que el accidente en su integridad se suprime a sí mismo, primero como tal accidente y después como modo substancial, porque lo primero o la forma del simple seguirse sin más precisiones es una diversificación del objeto opuesta al producir indefinido de resultados, mientras lo segundo, el accidente en sí, se niega partiendo de ser la necesidad de su advenimiento exactamente idéntica a la necesidad de su desaparición.

Con ello se cierra el segundo momento del ciclo, donde la naturaleza de la substancia no es tanto el sí mismo genérico como una distinción de sí dentro de sí. Ahora vuelve a existir en el individuo determinado, y es la realidad de ese objeto. Ya no constituye el fundamento del accidente, sino que es éste quien en la firmeza de su ubicuidad se revela como substancia.

Aunque su intuición comienza exigiendo que desaparezca todo lo concreto, su impulso la lleva a resurgir desde el proceso diferenciador inherente a lo eventual. De este modo, la substancia estará en todas partes siempre, animando en mayor o menor medida cada presencia determinada, más o menos nítida y poderosa conforme a la posición de esa presencia dentro de la escala de propiedad e impropiedad, pero aquí y ahora en todo caso. Captarla solo será para el saber un problema práctico y hasta cierto punto prolijo; esto es: ir buscando en el campo de presencias objetos infinitos o plenamente substanciales, y descartar los meros simulacros que advienen de modo incesante, y desaparecen de igual manera.

El saber que se resuelve a esa búsqueda es el ánimo específico que ya recorrió su propia decantación penetrando en la experiencia inconsciente, e inventando de nuevo lo real, la invención. Por lo mismo, su deseo de llegar a la substancia y permanecer en ella no es el deseo de un deseo, el propósito de hallar al fin un mundo verdaderamente real y habitarlo; al contrario, el proceso de su reforma como tal saber implica en primer término una disolución de la coherencia encarnada por el mundo aprendido y, en segundo término, abandonar cualquier representación del principio absoluto donde exista un aplazamiento entre invención y realización; así acontece con el dios del monoteísmo, que pre-existe a manera de puro dato o hecho y crea *después* un universo, movido por la dialéctica del deseo. Al afirmar que la substancia es un poder *actual*, el discurso especulativo niega el deseo y su ley como fuente primaria de realidad. Por eso mismo el concepto de lo absoluto es actividad y solo actividad.

En esa medida, el saber se encamina al ánimo fundamental por medio de una progresiva reforma de su concepción, comprendiendo la substancia como única energía efectiva vigente en lo determinado y, a la vez, su desigual distribución allí. El

continuo y espontáneo proceso de análisis que lleva a cabo en su propia producción de ánimos transforma el conjunto de la presencia en actos substanciales y simples simulacros; por lo mismo, *la* substancia es las substancias sin perderse, con todo, en la dispersión del número. Ese análisis espontáneo constituye la posibilidad de su *analogía*, de expresarse en lo determinado como la determinación misma del objeto concreto, y como *forma* de la actividad presente en cualquier objeto; de ahí que sea el uno impasible y los unos, la acción y las pasiones, lo que hace del agua precisamente agua y lo que el agua tiene de común con el viento, con una hoja o con el tañido de las campanas.

Pero ese discriminarse de la substancia que la extrae del abismo del acto puro no puede tampoco ser conservado como contenido. Para que la autodiferenciación fuese su nervio sería preciso que los simulacros fueran realmente tales, y que los atributos o propios se distinguiesen de ellos no gradual, sino absolutamente. El objeto «propio» —el «propio» objeto, si se prefiere— es solamente resultado, acto del acto, tan gratuito en último extremo como la substancia general, y el repliegue sobre sí que lo define como foco y cauce de actividad individualizada es, en principio y de modo práctico también, indiscernible de la expansión irreflexiva que corresponde a la accidentalidad o al particularizarse en cuanto tal. Queriendo precisar en una visión lo propio y distinguirlo de las presencias impropias, el saber solo hallará cierta unidad de precisiones, diferenciada en un número indefinido de otras precisiones separables, y esta unidad es siempre algo derivado y no original, una propiedad cuya propiedad adviene como consecuencia de la aptitud del individuo para recibir y suscitar accesiones. Los propios niegan el mero seguirse y se separan así del estatuto fáctico, pero son fácticos en sí como ánimos y cuerpos (de ánimos) surgidos accidentalmente. Ello no excluye la verificación

de ese análisis interior de la fertilidad substancial que se bifurca en invenciones privilegiadas y meros eventos; pero sí excluye su estabilidad, la formación de un curso coherente de exclusiones. Los propios son tan ilimitados como los impropios, y eso equivale a un retroceso del seguirse sobre el puro seguir. El primer momento del ciclo y el segundo se superponen entonces y ofrecen como verdad de la substancia una acción sin cesar se especifica y sin cesar destruye su especificación. En esa medida, el individuo que espontáneamente se consolida como individuo pasa por fuerza a su negación cuando expresa la actividad substancial; y cuando no la expresa existe solo como figura subjetiva.

Materialidad de la substancia

El segundo momento del ciclo se cierra así con lo impensable de una autoconciencia en lo absoluto, con la impersonalidad radical del dios. Lo que fluye sin barreras no puede volver sobre un sí mismo y concentrarse de modo excluyente, porque el propio límite es esencial para el retorno[157]. Lo decisivo es que esa indeterminación del determinar donde desemboca el juicio de la substancia proyecta al saber sobre el primer momento, o sobre su intuición inicial de la acción. En el ciclo continuamente renovado, cuya exposición se realiza desde cualquiera de los momentos solo para hundirse en el de partida y reiniciar el proceso, adviene pronto o tarde la experiencia de la desesperación y el hastío. Desde el eterno reenviar la totalidad al acto y éste a ella, el saber es lo único verdaderamente inesencial, la mirada puesta sobre un universo sin ojos donde mirarse, simplemente cierto e infinito. La búsqueda del ánimo substancial no solo es interminable e incierta; como tal búsqueda de intensidades privilegiadas implica ya un abandono del objeto mismo y de su último núcleo, porque

su operación fluctuante expone la necesidad de la substancia y, con todo, es una necesidad ciega y opaca, un sí mismo idéntico a la *materia*.

En su ascensión a la hipotética montaña el saber comprende, de un modo u otro, que no cabe hablar de una cumbre como región traslúcida de la objetividad. Ese distinto relieve y la escalada al punto más alto son lo previsto, que desaparece tan pronto como el viaje comienza y prosigue, En realidad, si algo encuentra es la llanura sin sombras del mar, el medio homogéneo y, sin embargo, extenso donde no hay progresiones, sino solo flujo y reflujo de cuerpos cambiantes. Pero hallar la materia como contenido de la substancia tiene el carácter de algo imprevisto y necesario a la vez. La materia no surge ahora como principio o energía de la objetividad, sino como atributo esencial. Por otra parte, la materialidad de la substancia resulta de desarrollar la unidad de acción y totalidad, tercer y último momento en el ciclo de su búsqueda. En el primero la realidad devenía substancia al asumir como contenido la accidentalidad, y en el segundo la accidentalidad se descomponía en substancia propiamente tal y simulacro o mundo. El tercer momento contiene la materialidad de la substancia como confusión de propiedad e impropiedad, o como resultado de ser su acción un producir indiferente a lo producido. Este tercer momento tiende a quedar velado tras el aparente reenvío del primero al segundo y viceversa, como si el proceso substancial solo fuese especificación y negación de la especificación. Pero el retorno del segundo sobre el primero constituye ya el tercer momento, esto es, que el contenido abstracto de la substancia se determina inestablemente, como concreción solo *ideal*. El gran obstáculo punto es comprender que la falta de individualidad de substancia implica su encadenamiento a un acto parcial o comparativo de diferenciación, y que esa diferenciación

de aspecto entre las acciones es inmediatamente su materia[158].

La inercia expone que el acto se encuentra siempre realizado ya. En esa medida remite a la substancia propiamente dicha, donde el pasado se mantiene en su presente y la perfección del acto coincide con el propio acto, reenviando así a su primer y más arduo concepto, el de la energía objetiva. La materialidad solo un atributo de esta substancia, específicamente el extenderse, y la divergencia entre acción actual y perfección que aparece en la substancia material como antítesis de una fuerza de inactividad o de inercia se manifiesta también en la substancia propiamente dicha; ha de ser invención de su existencia y, a la vez, permanece inmutable. Es pura concepción y conservación, solo que lo divergente converge ahora: la continua invención es de manera inmediata inercia o puro seguirse, mientras que lo conservado es la propia invención, como unidad inmediata de concepción y realización. De este concepto no puede predicarse naturaleza alguna como contenido, porque es *Natura naturans* o aquella genealogía sin historia, nacida de sí al no poder hallarse jamás sino engendrando, actividad donde se desintegra la idea de *creación* concebida como algo decidido en el interior de una potencia preexistente a esa decisión, o como simple facticidad completa en sí misma.

Pero esta substancia es de nuevo idéntica al acto puro. De hecho, su concepto ha ido recubriéndose de rasgos que se suprimen a sí mismos en cierto momento, suscitando un discurso cuyo progreso es ilusorio, y su contenido se asemeja al lienzo de Penélope en la incesante anulación de lo alcanzado. Por una parte, la substancia es la necesidad del individuo. Por otra, hay una diversidad irreductible en principio entre ella y su concepto, semejante al hueco breve y hondo que media entre la soledad y el silencio. En el desaliento del tejer y destejer,

cualquiera de las expresiones alcanzadas —como los puntos en el círculo— puede ser comienzo, término y medio; por lo mismo, el objeto aparece como una sucesión de experiencias, pero ese suceder representa algo inesencial y una disposición arbitraria, al no expresar prelación en sí mismo. A través de esas configuraciones la substancia se manifiesta con arreglo a una cierta y definida proporción, expresable por el nexo de su actividad con las nociones de *razón, materia* y *naturaleza*. Detenerse en el entrelazamiento de esas nociones supondría desarrollar un triple silogismo, donde cada uno expresa la unidad de los otros, y todos a la vez la estructura de una actividad eterna, expresable paradigmáticamente como

> lo que es en sí y es concebido por sí, es decir, aquello cuyo concepto no requiere el concepto de otra cosa, a partir del cual deba ser formado[159].

INMANENCIA

Sin embargo, esto que es en sí y por sí se concibe permanece encerrado en el enigma, porque las aproximaciones expuestas como razón y materia se limitan a delegar una en la otra. El concepto del acto puro no ha suprimido, en realidad, el fluir indeterminado de accidentes como conducta, y cuando desemboca en la dialéctica de especificación solo llega a una especificación insuficiente de lo accidental, al arbitrario distinguir dentro de la substancia una individualización y una particularización, incapaces de diferenciarse salvo a través de la observación exterior. Lo supuesto entonces es que cada uno de los contenidos lleva en sí mismo la plena integridad del contenido, siendo la progresión de uno a otro un tránsito perfectamente interior o un movimiento *inmóvil*. Pero esto es verdadero solo en parte, como acontece en general con la representación positiva de la substancia. Afirmar que se expone por entero a partir de cualquiera de sus configuraciones genéricas no es más seguro y cierto que afirmar lo contra-

rio, porque esa progresión nace también en la unilateralidad de cada forma.

Al mismo tiempo, la substancialidad es el poder de la *inmanencia*, la inmanencia concebida como energía única e infinita del objeto. Se trata de establecer en qué consiste esa inmanencia, porque allí reside el núcleo una y otra vez velado por la implicitud, y mientras no se intuya como concreta manera de *obrar* el saber está ante la paradoja de una completa trascendencia en lo inmanente. De una parte, la tesis básica asume por inmanencia de la substancia el hecho de hallarse íntegra en toda realidad, y el hecho de que su aventura no transcurre más allá de la presencia, sino en ella. Por otra parte, reconocer semejante inserción de lo absoluto en la existencia significa afirmar y negar a la vez el contenido inmediato de los ánimos o actos; es preciso intuirlos únicamente en cuanto participan de la operación abstracta que se ejemplifica de modo indefinido, relegando el ánimo concreto al elemento de una fantasía.

Puesto que ningún ánimo se configura como ese puro acto total, la inmanencia es para el saber trascendencia; no se trata solo de que lo finito como finito carezca de realidad, sino de que todo lo concreto ha de asimilar su concreción a una finitud, aunque provenga del proceso objetivo en sí de la experiencia inmediata, porque la experiencia del saber solo se atiene al residuo que resulta de suprimir en una actividad su propia acción, la aventura; en esa medida, el imperio de lo absoluto en la existencia determina su dispensación como acto de anular incesantemente lo engendrado, en un seguirse afirmativo idéntico a la negación de lo seguido, que está dispuesto para siempre en cierto estado germinal, cuyo crecimiento se detiene antes de consolidar la diferencia. El defecto del saber no está entonces en *lo* que sabe, puesto que es ya contemplación de lo substancial jalonada de ánimos extáticos, sino en no *sa-*

berlo verdaderamente, en estar allí mismo como mero partícipe y no como narrador del sentido.

El aspecto que permanece vago todavía en la noción de substancia es la *cualidad* del ánimo absoluto, el carácter peculiar de la acción, y todo cuanto ofrece al saber su experiencia es una posición cambiante. Como sí mismo excluyente y personal —el Dios de la superstición— la substancia aparece extrañada de su propio devenir, que es el continuo tránsito de los accidentes. De igual modo, como acción no excluyente —idéntica en definitiva al proceso de pura particularización que es la accidentalidad— aparece extrañada de todo invenir. Por último, determinada como unidad de lo excluyente y lo no excluyente, del invenir y el devenir, la substancia es el universal puro no menos extrañado de la substancia misma, puesto que la indiferenciación de estos extremos es neutralidad con respecto a las acciones consumadas, y desemboca en el hacer pasivo de la *materia*. Pero esta absoluta extrañeza, ese encontrarse fuera de sí en todos sus momentos, es la forma precisa y práctica de la inmanencia.

Permanecer dentro del objeto, crearse con él en vez de crearlo, implica para la substancia algo más que fundar lo real; implica que lo otro de ella, el universo de casos sueltos y limitados, es otro de sí y no ella otro de él. La substancia no puede ser alteridad respecto de presencia alguna; solo puede ser auto-extravío, separación respecto de sí; su ser desarrollado consiste en que lo otro —comenzando por el mundo— sea en ella y por ella. La unidad positiva de la substancia supone que es en sí y por sí se concibe, que de ella se distingue lo enajenadamente dado o yecto allí, el existir finito en general, siendo en otra cosa y concibiéndose por medio de esa otra cosa. Sin embargo, lo exigible del poder inmanente es que su ser en sí contenga el desdoblamiento propio de la realidad, y que no sea ni anterior ni superior a sus modificaciones. Por lo mismo,

se plantea la disyuntiva de concebir el salto de lo absoluto a los límites dentro de la propia substancia o fuera de ella, esto es, de ver lo negativo, el ánimo parcial y los actos finitos, como cualidad de la acción substancial o como rasgo meramente ilusorio y falto de realidad. El saber ligado a la pura forma de la substancia como actividad positiva inconmensurable se enuncia:

> Todo lo que es, es o bien en sí o bien en otra cosa.

El saber de la inmanencia, como acción que divide incesantemente su propia soledad, se distingue del enunciado previo solo por la absoluta coincidencia de lo separado:

> Todo lo que es, es en sí en otra cosa.

Este «todo» es ya la esencia que existe objetivamente. El axioma clásico por medio del cual se contrapone lo que es en sí a lo relativo[160] enuncia algo contrario a sus propios términos cuando impone elegir entre la substancia abstracta (*in se*) y los objetos limitados (*ab alio*). Siendo en otra cosa, el objeto está en la substancia, y siendo en la substancia es alteridad respecto de sí. La inmanencia constituye esa concepción de lo uno en lo otro, cuyo elemento es el azar. No cabe que la substancia sea en sí *salvo* en otra cosa, y esto constituye la superación del acto concebido como un crear técnico, donde hay siempre aplazamiento entre el poder y su efectividad, un ser del dios previo al ser de la naturaleza. Y esa «otra cosa» donde «es en sí» precisamente «todo lo que es» nace, en realidad, de haberse abolido los conceptos de substancia como pura forma y como perfección material.

El límite para el concepto de la substancia en Spinoza no es una falta de *subjetividad*, de acuerdo con las objeciones hechas por Fichte y Hegel, sino algo aparejado a la noción de *res extensa*. Subsistente esa idea de la corporeidad como extensión, la substancia no es tanto la información presente en una materia siempre concreta y relativa como la geometría que impera

en una materia absolutamente abstracta. Al no retenerse la diferencia interior, definidora del concepto hilemórfico como grado de «incertidumbre» surgido en cada síntesis individual, lo objetivo se determina bajo las categorías de la idea incorpórea y la extensión, donde rige la universalidad de cada *res*. Considerando que la extensión y el pensamiento eran atributos o verbos de la substancia, Spinoza evitaba muchas artificiosidades y absurdos aparejados a la dicotomía cartesiana[161], pero no rehuía todas las servidumbres aparejadas al concepto «espacial» de la materia[162]. La primera y más básica era fundir sujeto e individuo en un solo molde, cuya naturaleza debía ser «modal» o derivada en todo caso. Sin embargo, el individuo constituye un momento irrebasable, que al diluirse en la especie y el género no presenta la substancia incorporando la estructura de la razón, sino la estructura de una razón abstracta. Ese «racionalismo» no puede discernir el fin inmanente de la ilusión antropomórfica, la individualidad del ego, y lo que discierne como producción substancial es una cadena infinita de causas externas.

La dependencia que aquí guardan el invenir y el devenir, el ser en sí y el ser en otro, es la unidad absolutamente negativa ya revelada al comienzo como movimiento de la esencia. Pero este movimiento aparece ahora enriquecido por su propia genealogía. En la teoría de la esencia el otro da cuenta de lo que el sí mismo es en la intransitividad de su ser y, simultáneamente, constituye aquello de lo cual se expulsa; es todavía otro respecto de otro, y de ahí el reenvío indefinido del juicio, que representa la persecución de la identidad en ese tercero, recubierta toda ella por su elipsis. Por su parte, la acción substancial no asimila la substancia a un otro, ni se expulsa por tanto de ese otro, sino que es mediación infinita y espontánea del acto; en definitiva, lo otro del en sí, que en la esencia subjetiva es la cosa solo aparente —o en su negación—, el *era* del

ser, es ya un otro que es substancia, objetividad. Solo es otro de *sí mismo*, con lo cual ser en la alteridad y engendrarse a partir de ella es ser en la substancia y engendrarse allí. Si la esencia aniquila lo determinado, equiparándolo al sí mismo solo aparente, y se autoaniquila en tal supresión, la substancia surge como el despliegue contrario de producir lo determinado y producirse allí.

Lo primordial está en que la substancia se cumple eternamente originando una alteridad que se niega a sí misma. Siendo la posición del otro que se suprime como tal *otro*, este proceso es a un tiempo la definición del amor y la cualidad negativa del ánimo substancial. Lo que es en sí pasa inexorablemente a ser en otro, bien se represente por ese otro la materia o el aparecer y desaparecer de los accidentes, y lo devenido no es el no ser de un ser ni el no ser de un no ser, sino algo caracterizado por venir desde la alteridad. Pero la unidad objetiva no se encierra tampoco en la ecuación de una alteridad suprimida desde sí, ni es un contenido tal que se encamine a sí en un otro, cuyo carácter relativo reconduce de inmediato a ese ir; si se prefiere, no es encuentro en la propia enajenación como enajenación, sino un proceso infinito: todo lo que es, es en sí en otra cosa que a su vez es en sí, siendo este sí mismo en otra cosa que a su vez es en sí solo en otra. La substancia aparece como este proceso, que niega su concepto abstracto como niega igualmente la noción de *ser*; porque ha quebrantado su superficie de pura forma para revelarse como un acto a la vez universal y preciso. La substancia es *causalidad*.

Capítulo V
La formación del acto (IV)

EL PROCESO CASUAL

Como tensión que unifica las diversas formas de una genealogía, el proceso causal es la actividad substancial en el detalle de su hacer. La presencia es presencia de efectos, esto es, de causas. Yes preciso pensar el proceso causal en sí, separándolo de conceptos más o menos afines como creación, fundamento o fuerza. Decir que la substancia es causa, sin más precisiones, inclina a suponer que se dice: la substancia es actividad efectiva, lo cual expresa una tautología. Indicando la causalidad como contenido de la substancia lo que surge es la cuestión del específico hacer correspondiente a la acción. No se trata, pues, de que la substancia produzca, sino del *cómo* de tal producir, y solo así cabe obtener una concreción ulterior de ese ánimo simple, cuerpo de los cuerpos.

En realidad, la tradición especulativa constituye un modo peculiar de comprender el concepto de causa. Por lo mismo, tropieza inmediatamente con el criterio que aborda ese concepto como explicación de un por qué o como fe en algún principio. Hay una idea funcional de la causa que ve en ella un eslabón entre presencias diferentes, y hay también una idea dinámica de la causa como fuerza que promueve la presencia en general. Ambos puntos de vista están en clara conexión y, sin embargo, poseen cierta especificidad, porque en un caso el

proceso causal se atribuye a *algo* y en el otro sirve solo para relacionar *hechos* contiguos. Esta última perspectiva es la más artificiosa, en cuanto mantiene intacto el estado de cosas del mundo y su devenir, si bien pretexta hacerlo todo más claro llamando al antes causa y al después efecto; en tal acepción la semilla es causa y la planta efecto (o a la inversa), y lo verdaderamente asombroso es que semejante lógica crea haber penetrado en la naturaleza de la semilla o de la planta por el mero hecho de etiquetarlas como antecedente y consecuente, cuando en vez de comprender el proceso se limita a postular lo más obvio, esto es, que *hay* un proceso. En ningún momento piensa ese criterio funcional la causalidad misma; al contrario, usa el concepto como un ábrete sésamo que quita el cerrojo a las puertas del por qué, y el único punto en cuestión es decidir si la palabra mágica atribuible a tal o cual cosa será tal o cual otra, si la causa del pan es el panadero, el agricultor o el trigo. Por lo mismo, la naturaleza de la causalidad no afecta en lo más mínimo a aquello sobre lo cual se aplica, no significa afirmar que en vez de materia, expresión, poder, etcétera, aquello es precisamente causa (o efecto); implica solo que el entendimiento le ha encontrado a esa cosa un nexo de sucesión con otra y enuncia el hallazgo como necesidad. En esa medida, el proceso causal es el orden del *tiempo*, repetido sin modificación alguna pero como sistema de los motivos, el mundo fáctico mismo legitimando su irrealidad sobre la base de una conexión universal e inexorable de los fenómenos.

Menos deficiente es la idea del proceso causal que lo considera propiedad de ciertas presencias, como cuando se dice que la naturaleza, el hombre, la vida, etcétera, son causalidad. Pero su menor deficiencia deriva solo de sus menores pretensiones, porque causalidad simboliza aquí la fertilidad de toda fuerza, y lo que tiene de concepto concreto sigue velado tras esa identificación con el dinamismo. Si en vez de conformarse

con ello el saber interroga al proceso causal mismo, lo primero que observa es el esquema de la acción en su desnudez o la inquietud en general, y, junto a él, algunas determinaciones adicionales que le confieren un carácter más preciso. Aquello que en la pura acción es diferencia entre *partir* y *provenir* es ahora diferencia entre *causa* y *efecto*. Cabría pensar que el cambio en los términos no modifica el contenido expuesto, pero la experiencia que separa y unifica partir con provenir no es idéntica a la que separa y unifica causa con efecto. Más aún, el partir que se concibe yendo (circularmente o no) hacia una meta lleva en sí la huella del comienzo y, por tanto, la idea de una serie temporal con pasado, presente y futuro como pautas de localización para el proceso, y como criterios de distinción ontológica para las presencias surgidas a lo largo de él.

La reciprocidad de causa y efecto es mucho más compleja. Es el esquema de la acción, pero es ese esquema desarrollado y ya explícito, sobre el cual se establece la determinación de *ser en sí en otro* propia de la inmanencia substancial. Por eso la causalidad no es para la especulación un problema de atribuir fundamentos a la presencia, sino el *modo de hacer del hacer*. Todo objeto es un proceso causal, aunque no en el sentido de que tenga un motivo o promueva consecuencias; el objeto es causa-efecto, como la substancia misma, porque el proceso causal es sencillamente el esquema de la actividad como actividad. Afirmar que el contenido de la substancia es ese proceso, que él constituye el alma de todos sus actos o ánimos, significa afirmar que esa tensión específica determina la naturaleza de la presencia.

El proceso parece exigir que haya un acto cuya simple existencia suscita sin más otro acto. Este segundo ha de ser a la vez continuación del primero, y el momento donde éste cesa. Si el segundo no difiere del primero hasta el extremo de ser su interrupción no será verdaderamente su efecto, pero si uno y

otro poseen una naturaleza heterogénea falta el proceso causal. Esta diferencia es extremadamente difícil de pensar en todas sus determinaciones, por más que sea la regla de toda presencia objetiva y lo más cotidiano también. En realidad ¿qué distingue a la causa del efecto? Lo primero se presenta como un poder resuelto o necesario que da lugar a otra presencia, y lo segundo es algo derivado, surgido desde la posición de eso primero, que si bien desemboca allí no se identifica con su resultado. La sutileza de la distinción puede salvarse, desde luego, atribuyendo a cada uno de los momentos posiciones fijas dentro de una línea cronológica, como si la causa fuese lo anterior y el efecto lo posterior. Pero no hay nada en la naturaleza de una causa que excluya una causa para ella y, por tanto, una naturaleza de efecto, al igual que nada excluye una causalidad para el efecto. Decir *Primero* y *Segundo* como criterio diferenciador es por eso un artilugio vano, ya que lo primero es también segundo y a la inversa. Que tal acto o ánimo surja de tal otro es cosa del todo irrelevante aquí, y entender la causalidad como búsqueda de agentes ocultos responsables de las cosas manifiestas, al modo de las ciencias naturales, nada aclara sobre el proceso mismo.

Mas si la diferencia no es la anterioridad o posterioridad parece forzoso que resida en la derivación. Un momento deriva del otro. Ahora bien, ¿qué diferencia impone el hecho de *derivar* a sus dos momentos posibles? ¿En qué se distingue aquello que da en otro y aquello en lo cual da? La respuesta de que lo uno es algo germinal y lo otro algo terminado o perfecto incurre en una petición de principio y tropieza con la intuición misma de la causa y el efecto, porque ninguno es *siempre* lo que es, ninguno es solo causa o solo efecto, y porque la perfección de cada momento está precisamente en ese partir hacia y ese provenir dé. Por lo mismo, cualquier intento de jerarquizar tales posiciones prescinde de lo más profundo en el

concepto del proceso causal; olvida que en cada acto objetivo lo presente es el propio proceso en vez de uno de sus momentos. La causa deja una huella en el efecto, eso es todo, y aunque ese troquel lo liga a ella no suprime su especificidad. Cabe preguntar entonces si en el efecto hay algo adicional a esa huella de la causa, algo propio, como también si en la causa hay algo exclusivamente suyo, fuera de lo manifestado en el efecto. Con todo, ese interrogante supone dos o más objetos relacionados entre sí por el proceso causal, cuando hay un proceso para cada acto concreto y un proceso para el acto absoluto de la substancia en cuanto tal, dentro de los cuales se verifica el despliegue de las causas y los efectos.

En esa medida, lo específico de cada momento puede entenderse de dos maneras: 1) la causa (o el efecto) posee algo adicional a su efecto (o a su causa); 2) la posición «causa» nombra aquello que el acto tiene de puro poder proyectándose sobre la presencia, mientras la posición «efecto» expresa la presencia misma como resultado.

Así coexisten la distinción y la indistinción, porque la diferencia se verifica en el interior de lo mismo, es la diferencia que *cualquier* actividad engendra por imperativo de su naturaleza. Concebido el proceso como división del acto en proyección y resultado, el enigmático parentesco de la causa y el efecto se hace transparente. La causalidad exige un acto de cuya simple posición se deriva otro acto, con la circunstancia de que este otro ha de ser a la vez continuación y cese del primero. Tal vínculo parece imposible, puesto que requiere identidad y diversidad simultáneamente en la causa y el efecto. Sin embargo, el proceso causal es ese absoluto distinguirse de sí y esa división esencialmente contraria a su propio resultado, donde el poder y la presencia se solicitan de modo recíproco, a la vez que se separan. En su hacer —porque solo eso constituye su devenir— todo objeto es cohesión de una diferencia

engendrada desde sí, unidad y disparidad mezcladas. Si se divide incesantemente se debe a que no es un ser sino un hacer, a que hace o se aventura en vez de permanecer, y por lo mismo la división que engendra es antinómica; lo dividido tiende a la unión, niega la cesura establecida entre sus momentos, y esa negación de la heterogeneidad es el propio proceso causal donde el poder determina efectivamente la presencia, y la presencia expresa el poder. Pero la *unificación* del hacer es idéntica a la división, es el proceso causal mismo como forma de la actividad en su actividad, desdoblándose en proyección y referencia. De ahí que el concepto especulativo de la causalidad no se oponga en modo alguno a la vigencia del azar.

Nunca le será posible al entendimiento ordenar la realidad como pretende, extraerla del dominio de las decisiones sobre el vacío, porque nunca será posible prever una causa sin su efecto, nunca será posible prever un efecto sino desde otros efectos idénticos o análogos. La causalidad no sustituye a la casualidad; al contrario, es su modo concreto de proceder, no el *nomos* que falta al acto autónomo, sino el curso mismo de esa autonomía. El proceso causal unifica ánimos dispares, pero no los unifica por *relación*. El tipo de unidad establecido con la causa y el efecto expresa una *tensión* antes que una relación; la turbación y el rubor, por ejemplo, no se «relacionan» como la extensión y el color o el sujeto y el predicado, donde cada término posee cierta independencia ontológica y sencillamente necesita del otro, para poseer un elemento en el cual desarrollarse o un contenido con el cual identificarse. La causalidad es tensión de lo dispar que se distingue de cualquier relación mutua por el hecho de que no hay unos algos múltiples conectados entre sí, sino actos con diversos grados de realización. La tensión está dentro del acto, es el otro lado del desgarramiento o del abandono de sí consumado por *toda* actividad en cuanto tal, la existencia continuada de su diferenciación in-

manente a lo largo del proceso —también inmanente— de su propia alteración. En realidad, el proceso mismo es la diferencia inmanente *en* su naturaleza manifiesta y pormenorizada, el objeto diferente en sí que es en primer término diferente *de* sí. En la aventura de inventarse renuncia a toda identidad, pero no pierde en ese olvido la decisión específica del poder, que se conserva como tensión única de sus diversas decisiones, o como proceso causal.

Causa y violencia

De ahí que la causalidad sea la primera imagen coherente del hacer substancial, el punto donde la atomización infinita de sus actos se transforma en infinitos cursos de acción. Por otra parte, lo esencial de la causalidad requiere determinar con mayor precisión el carácter de su *cómo* aplicado a la acción. Eso esencial cabe expresarlo del modo siguiente: cada acto es en sí un cierto impulso inventivo, que en su operación suscita otra cosa donde el poderío de la presencia solo existe como inercia de algo ausente, o como nuevo impulso inventivo; en definitiva: el proceso causal es el fluir mismo concebido en su inmitigada *violencia*. El ánimo substancial constituye en su manifestación lo otro, los ánimos derivados y parciales; sin embargo, los ánimos son también en su manifestación lo otro de ellos, cosas inanimadas cuya aparición exige postular causas, dada su falta de capacidad para llamarse por sí solas a la existencia. En el fácil ejemplo de las generaciones, cada una es en sí en otra que es en sí en otra, etcétera. Cada una tiene su propio destino y su propia realidad accidental, puesto que no es solo efecto sino causa también; pero junto a esa existencia propia está la naturaleza de la generación *como* generación, único factor que extrae a cada cuerpo de su uso y deshecho en la proliferación de actos análogos, dotándolo de una perma-

nencia. ¿Permanencia de qué? Exclusivamente del impulso a dar en otra cosa. Lo que no resulta gastado del acto concreto es su tendencia a producir un acto concreto distinto. La invención exige dos momentos siempre, aunque sea única en sí misma, y cada uno está marcado por una total precariedad; la proyección porque es solo un anhelo, un tender falto de realidad, y el resultado porque representa un dato muerto.

La causa es y no es el efecto, la acción es y no es lo actuado. La aplicación de esa estructura a la presencia en general ilumina el nexo dela substancia con su pérdida en la conciencia humana. El entendimiento solo retiene de una actividad sus derivados, presencias dadas a partir de una energía invisible que a su paso deja caer rastros inertes. Ser causa —esto es lo fundamental— no significa producir; significa producirse como efecto. Establece una continuidad, pero es la continuidad de la alteración. La substancia no crea, como los demiurgos antiguos, un universo extrayéndolo de un vacío previo o de un elemento amorfo preexistente; la substancia *se* crea a sí misma dentro de la más absoluta soledad. Pero se crea *como* efecto. Y en ese efecto, que es la multitud indefinida de cuerpos, sigue operando la misma determinación: cada ánimo concreto se realiza como efecto. El resultado común es que la acción jamás se manifiesta como acción. No es sino acción, pero lo que esa acción promueve y trae a la presencia es otra cosa[163]. Semejante división es lo que se indica en el esquema *Natura naturans - Natura naturata*. Una naturaleza sola y siempre continua es el cosmos, pero esa totalidad real es literalmente imposible —sin acceso al poder— salvo como energía idéntica a un flujo instantáneo de nada a nada por una parte, y de formas diversas con sus estirpes aunque vaciándose o ya vaciadas por otra: algo que no se detiene y algo detenido, la penetración del acto en su materia y la huella grávida de ese paso. Como si algo estuviese vocado a la presencia inmediata haciéndola sur-

gir, y como si desde esa presencia algo tendiera hacia su fuente. La distancia que media entre la naturaleza como causa libre y la naturaleza como efecto condicionado es absolutamente nula en cuanto al contenido (lo uno es libre para condicionarse y lo otro condicionado por la libertad), aunque ilimitada en cuanto a la manifestación, porque la presencia de cada momento es la del otro, y la simple superposición de ambos —que decidiría el relámpago del universal inalterado por cualquiera de sus estados— equivale al fin del instante, a la transformación de la actividad en pasividad, y eso constituye aparentemente lo imposible. Ahora bien, esa imposibilidad cae ahora sobre lo inmediato como tal, es la inmensa oscuridad de la presencia. Lo expuesto son los ánimos en su pasar (integración y desintegración de cuerpos), pero no en su invención. La presencia son los ánimos como *efectos*, donde la genealogía es dependencia del individuo respecto de algún poder suscitador. Esa dependencia es todo cuanto allí se manifiesta de su propia acción, pues fuera de ella el objeto es un dato fijo, que otros objetos desplazan o mantienen. El abierto concebirse del acto no es lo inmediato, porque como inmediato en la presencia está ese mediarse o dividirse del proceso causal, el ir y venir que expresa solamente *alteración*, la multitud de actos complejos y simples que se infligen recíprocamente la violencia de una absoluta extrañeza mientras despliegan su específica causalidad.

Causalidad eficiente

En esa medida, el devenir que encierra el proceso causal es ante todo operación, fabricación. Por lo mismo, el poder que realiza desborda tanto a la causa como al efecto; hay siempre dos planos, y si en uno se verifica la danza o el tumulto de los indefini-

dos ánimos limitados, con sus procesos causales limitados también, en el otro toda esa agitación es el horizonte que vela la inquietud de una actividad absoluta, cuya naturaleza se desvincula de cada uno de sus actos tan pronto como van emergiendo a la existencia. Esa actividad es exclusiva y puramente causa, motor sin contenido efectivo alguno salvo el devenir de todo y de todos, ley común cuyo precepto es el devenir; lo real está hecho de ella, pero ella es hacer tan solo, que no puede ni dejar de hacer ni consolidar su obra, aunque pueda todo lo demás.

No son entonces los cuerpos quienes cambian en virtud de su propio impulso, porque ellos son esencialmente un poder realizado, efectuado. El cambio es el ímpetu de una causa que trasciende y trasciende sin cesar, con lo cual la causa absoluta —inmanente pero retirada de sus productos— no se entrega jamás al efecto, no se disuelve en él consumando su inquietud y abriendo un reino de ser en la presencia. Al contrario, el objeto concreto está hecho de esa inquietud, y solo porque no se iguala plenamente a ella accede a una presencia definida. Por otra parte, las causas parciales se vacían y extinguen en sus efectos como meros momentos que se funden al consumarse; la huella que su acción deja es suya, pero ya no está en ellas, sino en los efectos, justamente porque todo cuanto dan es aceptado y todo cuanto determinan queda determinado; no les resta entonces ni su específico contenido, que se comunica al efecto en la difusión del poder, ni su naturaleza causal propiamente dicha, que absorbida en el devenir ulterior del acto forma un objeto preciso donde la proyección y el resultado se hacen indiscernibles.

De este modo, la causa propiamente tal no se extingue nunca en el efecto, y las causas particulares se extinguen allí sin excepción. La *Natura naturans* retiene el carácter de la acción despojada de todo atributo adicional, como devenir inconmensurable e irretenible, energía en expansión y ajena a

toda forma. La *Natura naturata*, en cambio, está compuesta por actos o ánimos cuya causalidad es limitada e imperfecta, donde cada cuerpo es para todos los demás una potencial condición, y consuma su devenir como arrastrado a él por la ley común. En consecuencia, el proceso causal queda de algún modo fuera del acaecer causal concreto, que simplemente se encuentra rodeado e inquietado por la acción. Los cuerpos que integran ese acaecer experimentan el fluir encarnado en su determinación específica como irresistible destino de alteración, y —por lo mismo— su actividad es un derivar puramente inercial. Un ánimo deviene otro, se transforma y modifica, pero ese hacer está circunscrito a la eficacia, como hace la lluvia torrentes o el fuego luz; el proceso causal se *impone* a los actos en forma de modalidad de conducta, pero el acto no lo hace suyo, es empujado a él y se limita a cumplir el trabajo de la alteración.

La causa es causa *eficiente* y, por lo mismo, el universo abierto de las indefinidas genealogías se lleva a la absoluta compulsión, a la paradoja de que todo cuanto opera y mueve opera movido. La inquietud de la substancia es la *ley* de cambio y expansión universal, y aquello que surge o se sigue de ella cumple el precepto sin asumirlo como propiedad. La estructura de la acción inmanente despliega entonces el imperio de su ser en sí en otra cosa sobre los productos del devenir, y esa dominación transforma inmediatamente el proceso causal en encadenamiento de principios y consecuencias. Dicho de otro modo, los cuerpos y los ánimos simples pueden encontrarse proyectando su poder, o bien expresándolo desde el resultado obtenido, y la alternancia de esas posiciones constituye su existencia misma. Pero cualquiera de ellas es siempre el efecto de otra que proviene de otra y de otra hasta el infinito. Ninguno puede asumir su curso o destino; solo puede cumplirlo, y la actividad que realiza sobrepasa completamente su poder y

su expresión. En esa medida, el despliegue interminable es encadenamiento interminable, donde ese cuerpo constituye el resultado de un otro que allí se proyectó por acción de otro y así sucesivamente. La distancia infinita entre su existencia concreta y el momento original fundante de su genealogía es el intervalo entre la actividad absoluta, que lo constituye, y la actividad relativa que es capaz de asimilar y expresar como contenido individual.

La causa eficiente se limita a disparar las metamorfosis de los actos por secuencias aisladas entre sí, y aunque el devenir las conecte como eslabones ninguna presencia dispone jamás de la totalidad concreta que opera en ella. Por lo mismo, todo está encadenado, y todo está desvinculado a la vez de su propio curso, recluido en una forma particular a la cual se adhiere tenazmente, e impulsado más allá por la ley de alteración.

El ejemplo clásico —imperfecto como todos— es el agua del lago que se evapora y suspende en el aire, donde si bien actúa el agua misma como causa y efecto interviene a título de condición el calor solar. Tan pronto como cesa o se modifica el influjo de ese tercero la humedad atmosférica se condensa en nubes que se convierten en nieve y cubren de hielo las cumbres; con la nueva intervención del calor, el agua se licua, fluye en corrientes hacia la llanura y renueva el lago. Es el acto específico llamado «agua» quien atraviesa todas esas formas, que pueden pensarse como resistencia al cambio inducido por la condición extraña (obedeciendo a su inercia) y también como despliegue de un concreto poder. Es ese acto quien «hace» todos los momentos de su devenir, pero hay algo absolutamente pasivo en su hacer, una prodigiosa elasticidad unida a una rigidez total, como si la inquietud de la acción hallara en ese acto expresiones sin fin, y solo se consumase por el concurso de otra acción, a su vez nacida del concurso de otra, etcétera.

Los actos del acaecer causal, como causas eficientes que son, poseen una naturaleza no solo monádica, sino esencialmente pasiva. Actúan, pero estarían inmóviles de no verse empujados a una genealogía, y aun viéndose empujados sin cesar reducen esa alteración a cambios en la contigüidad externa. Son lo inanimado. Lo inanimado no es algo sin ánimo o contenido, sino un ánimo dotado exclusivamente de esfuerzo por perseverar y no de substancia, de fuerza y no de universo real, de poder y no de expansión. Lo inanimado es casi inconcebible, porque está abandonando el ánimo de la concepción, el ánimo substancial, aunque le acontece hallarse todavía en su ámbito. Puesto que continuamente lo abandona, continuamente transforma la acción en pasión, la inquietud original de la existencia en condición inducida por contacto con un otro, enteramente otro y no efecto o causa suya. Por así decirlo, su ánimo está dentro y solo allí, con lo cual el cuerpo inanimado se va al fondo y ejercita un retiro en medio de la presencia. Pero no deja por ello de estar en la presencia, ni deja de encontrarse inmerso en el devenir universal. Eso imprime un carácter especial a su acción, una oscuridad y una fragmentariedad, porque en vez de hacer deja que el hacer se realice, y en vez de aventurarse en la alteridad le sucede verse rodeado por ella. El proceso causal es solo el elemento ubicuo y forzoso donde participa como todos los demás ánimos, pero el cuerpo es allí un reducto opuesto a su pluralidad indefinida y a la ley de alteración.

Este acaecer causal que consuma de modo inerte el precepto categórico de la actividad es el mecanismo, donde el devenir de la causa eficiente aparece como un destino falto de afinidad entre sus momentos, produciendo exclusivamente por compulsión externa de los ánimos y cuerpos. Como tal mecanismo, el objeto es ajeno a cuanto le acontece, y su contenido

no resulta en realidad afectado por ningún otro. Puesto que la conexión de los ánimos solo se realiza a nivel exterior —por desplazamiento, presión, choque, fragmentación, yuxtaposición, etcétera—, hay una cesura entre el acontecer objetivo, caracterizado por la multitud de ánimos y cuerpos tropezando unos con otros e interponiéndose, y la inmóvil e impasible experiencia de sí de cada acto. Todo cuanto el acto expresa en la presencia es siempre el resultado de algún impulso extrínseco, y sus propias metamorfosis constituyen una fluctuación antes que una estirpe; como en el caso del agua, la condición no inventa las formas o momentos del acto, pero sí determina su aparición y su tránsito.

Por supuesto, las condiciones son en sí otros *individuos* objetos (el Sol, la atmósfera, etcétera), que respecto del considerado se presentan como reguladores *azarosos*, porque son substancias formales operando al nivel de la producción eficiente. Las condiciones constituyen el mediador como «marco»; representan la mediación que permanece extrínseca y determina una falta de consumación en el proceso implícito de la totalidad. Puesto que el mecanismo no asume el concepto de su propio proceso, la substancia que se despliega a través de él experimenta un desgaste continuo en potencia formativa, donde cada uno de los momentos sucesivos con tiene un grado menor de aquella energía que es su información inmanente, y en esa medida perfila como rumbo o destino la entropía. Batido por el mar y el viento, el acantilado deviene arena, convirtiéndose su pasiva integridad inicial en un agregado de fragmentos sin cohesión, incapaces de recobrar el estado anterior salvo usando un monto de energía mayor al empleado para pulverizarlo. Pero el acantilado no tiene su transformación en granos dispersos como *medio* o momento propio; solo tiene en propio una fuerza de inactividad, y ese préstamo de energía es lo máximamente improbable en el reino de la mutua

exterioridad de los actos. Falta de animación, y de demonios maxwellianos donadores de orden por selección, la actividad objetiva *sufre* el azar en vez de producirse a través de él: su estado es el de una mera posibilidad con incertidumbre creciente. De ahí que lo necesario sea ceder realidad —riqueza de formas en su manifestación— como cede aristas y oquedades el canto rodado.

Siendo centros autónomos de experiencia o afección, los ánimos fluyen y se expanden, contagiando su esfuerzo específico —siempre de modo puramente exterior— a otros esfuerzos específicos. Oscilan de la expansión a la contracción, pero el enjambre de ánimos de cada cuerpo —y la multitud de cuerpos— alteran esa oscilación de la tendencia a estallar por densidad, o irse al abismo de su propio interior despoblado. Resta solo el fluir de experiencias conectadas por mera contigüidad. A su vez, la mera contigüidad tuerce la orientación de los ánimos, y reorganiza en todo momento la estructura de la realidad, el paisaje obtenido. La dispersión es violencia, ser arrancado todo ánimo de su retiro, y en esa misma medida engendra oposición, resistencia por impenetrabilidad. De hecho, la violencia de un cuerpo sobre otro es ya la resistencia del primero a una violencia, del mismo modo que la resistencia del segundo es comunicación de una violencia a un tercero. El puro seguirse de unos ánimos sobre otros es entonces una cadena de reacciones de unos a otros, donde cada experiencia opone a todas las demás su propio punto de vista (su propia expresión del acto substancial) como estabilidad o ser. Al mismo tiempo, puesto que la acción y la reacción es mecánica, externa, ninguno se ve realmente modificado, sino solo dispuesto en una situación más o menos relevante, reducido a polvo o aglomerado en roca.

Con todo, el proceso donde se suscitan los ánimos y el proceso donde se verifica su contacto no coinciden; el mecanismo

es incapaz de *concebir*, debido al carácter eficiente y puramente alterador de la causalidad, y se limita a existir dentro de una multitud ya surgida. Sus productos son en realidad elaboraciones de segunda mano, cuya permanencia es absolutamente inestable. Los dos grandes momentos de la causalidad mecánica —la difusión y la reacción de la multitud inanimada— se anulan mutuamente en la flexibilidad de esos cuerpos para mantener el devenir inerte que les corresponde a pesar del influjo continuo de condiciones externas, y el resultado es un equilibrio de estabilidad y dispersión dentro del universal cambio, un reino donde —desvinculados interiormente de la substancia, pero movidos por ella— los ánimos van alejándose cada vez más unos de otros, tendiendo a una nivelación general de su poder.

Es el universo que surge sobre la estela de una energía en fuga, donde el paso del poder proyectándose sobre el vacío ha dejado remolinos en los que se atropellan, infinitamente desvinculados, sus productos. Esos vórtices son allí como los artículos de la ley inviolable y las azarosas pautas de gobierno para una indefinida multitud, presididas por una gravedad universal que, en lo inanimado, es para los cuerpos simplemente no tener jamás su centro en ellos mismos, esto es, *pesar*. Pero lo sombrío no está propiamente en el fluir de la causalidad, sino en el abismo que separa a la actividad de los actos. Ninguno de esos ánimos es sino el vestigio remoto de su invención, ninguno es capaz de albergar el proceso causal como acción inmanente. Y esa propagación incompleta de la substancia constituida en firmamento mecánico pasa por sublime armonía (véase Galileo o Newton), sin captar la incongruencia de la agitación y proliferación en algo incapaz de tomar sobre sí el destino de la causalidad, y llevarlo adelante por su propia acción.

Al mismo tiempo, el saber sería poco consecuente con su experiencia de lo inanimado negándole realidad como se la niega, por ejemplo, a la figura o al hecho. Y sería poco consecuente porque tiene la experiencia del acto inanimado, del ánimo pasivo, en procesos tan unidos espontáneamente a él como la memoria o el habla común. Lo inanimado no solo existe, sino que posee realidad y poderío sin fondo, nacido del azar como su invención más impasible y objetiva. Deducir que es irreal por incongruencia de su naturaleza con la naturaleza propiamente dicha es el engreimiento de imponer una lógica no física al proceso de la actividad. Considerarlo irreal partiendo de un vitalismo piadoso —como diciendo que todo palpita o vibra— es sencillamente no tener la experiencia de alguna de las dos cosas, la animación absoluta de la vida o la inanimación relativa del mecanismo.

Pero en el proceso causal devenido acaecer mecánico surge junto a lo inanimado otra suerte de producto. Puesto que es esencialmente concreto también, está en el acaecer de la presencia con una forma limitada, contiguo a lo inanimado y sometido a su acción mecánica. Ese otro producto solo se distingue en realidad de los cuerpos y ánimos inertes porque la cesura entre producto y producir no tiene vigencia para él, esto es, porque el proceso causal existe como actividad *espontánea*. Y así es la inmanencia encarnada, asumida en su actividad de proyección. Se presen ta como un simple resultado —entre otros— del modo causal de la acción, pero a la vez como aquella parte del proceso donde el acaecer inmediato asimila y, a título particular, conserva íntegramente su devenir: donde no le acontece como a la piedra cobijar el ánimo de *ser* y hallarse inmersa en un elemento de continuo *cambio*. Tal como el universo inanimado se desarrolla sobre la diferencia de una naturaleza activa eficiente, y una naturaleza eficiente aunque pasiva, los ánimos y cuerpos de esta trayectoria emprendi-

da por la causalidad se basan justamente en la completa anulación de tal diferencia, mediante una *Natura naturata* que posee el elemento del devenir universal como contenido, que en vez de estar hecha de acción actúa por y desde sí, y cuyo devenir no es la constitución de un sí mismo, puesto que el único sí mismo consiste para ella en devenir.

LO ANIMADO Y LA FINALIDAD

Estos ánimos y cuerpos pertenecen a una causalidad que en vez de fabricar consigue, y en vez de alterar obtiene. Es decisivo comprender que su ámbito no deja de ser una proyección poder absoluto, ni una actividad abierta o azarosa. En realidad, solo se distingue de la causa eficiente por su grado de impregnación en el ánimo substancial. Yal transformar el devenir de *condición* exterior en *naturaleza* ese proceso causal es *finalidad*, presencia inmediata de la acción en todo acto.

La finalidad en la Naturaleza significa para el entendimiento cosa semejante a una planificación de la existencia en favor de algún existente. Sin embargo, esa idea es tan disparatada que no merece en realidad consideración; la finalidad expresaría entonces lo más opuesto a una fusión del cuerpo con su devenir concreto, una especie de teledirección de los ánimos que los reduce a actos mecánicos, como si el cuerpo no solo fuera siempre movido a su mover por un otro y tuviera, además, a ese otro comunicándole pautas de comportamiento cuyo sentido es el beneficio de un tercero: tal supone la creencia en una actividad providente que creó las vacas para los asados y el césped para las vacas. Lo inanimado sigue siendo inanimado para esta inconsecuencia edificante, solo que ha perdido hasta la impasibilidad e impenetrabilidad de su solitaria aventura y obedece a un deseo subjetivo extraño, a intereses de

conservación o expansión de algún yo. El motivo de tal ceguera debe hallarse en la densidad y evidencia simultánea del concepto de fin, en el hecho de que los ánimos y cuerpos presentes como fines son invenciones, donde la actividad fundante es inmediata en todo momento al acaecer causal concreto, donde el concebirse a partir del ánimo substancial permanece activo durante *toda* la genealogía efectiva del ánimo preciso; allí el inventarse no es una causa remota, alterada luego por el influjo de infinitas otras, sino la verdadera, única y presente causalidad, debido a lo cual esos ánimos no se limitan a ser tales y aparecen *animados* por su propio concepto.

En términos genéricos puede decirse:

> O bien consideramos inmediatamente el efecto como producción poética o bien solamente como materia pava el arte poético de otros seres naturales posibles; por consiguiente, lo consideramos o bien en tanto que fin o bien en tanto que medio para el uso final de otras causas. Esta última finalidad se llama utilidad (para el hombre) o también conveniencia (para toda otra criatura) y es simplemente *relativa*; la primera, en cambio, es una finalidad interna del ser natural[164].

Reduciendo la cuestión a su máximo prosaísmo, la miel puede servir al oso o al hombre de manjar estimulante, aunque sea obvio que no se concibe o inventa como miel para tal servicio; pero no es menos obvio que en vez de constituir un producto mecánico se integra como momento de una finalidad expresada por la abeja misma. Pretender una explicación mecánica, por causas eficientes, de algo tan simple como la miel obliga a postular un número infinito de causas y efectos, porque cada uno de los actos implicados posee una genealogía autónoma que pasajeramente se cruza con el proceso, y el proceso mismo exige postular en todo momento fuerzas parciales determinantes de los pasos recorridos por la transición. El obsesivo aferrarse a los procesos mecánicos, tan característico del entendimiento analítico cuando quiere ser «objetivo», nace de su propia impotencia para captar la objetividad en cuanto tal, al hallarse voluntariamente confinado en un mun-

do fáctico, donde la acción espontánea es inconcebible por principio. Pero si no logra asimilar el concepto de causalidad en su contenido concreto, como modo específico de la actividad absoluta[165], tanto menos puede representarse siquiera sea vagamente la finalidad. Empieza ignorando aquello que constituye el destino trágico de la causalidad en general y con ello prescinde de lo más evidente, de que el proceso causal es la producción explicitada, la fertilidad comprendida.

Sin embargo, no toda actividad ha de ser causal en el sentido de la pura eficiencia. Cabe decir que así sucede desde luego en el mundo aprendido antes que experimentado, ese sistema de impresiones sin vivacidad donde tantos humanos participan, y cabe decir también que así sucede en toda la acción substancial inanimada. Pero con estos dos reinos termina el imperio de la causa eficiente. Permanecer en su concepto es para esa forma de la causalidad: 1) suscitar un otro de sí; 2) negar la realidad independiente de ese otro atrayéndolo como mera consecuencia; 3) tener, pues, la enajenación de sí y de lo otro, la enajenación del presente, como existencia continua e inalterable. En esa medida, es esencialmente alteración, jamás autodeterminación del acto.

La falta de diferencia en el con tenido del principio causante y el objeto efectuado —el hecho de que lo segundo sea causa de la causa no menos que simple producto por el ciclo regular de la alteración— indica un punto de máximo desgarramiento y escisión del ánimo. El efecto de la causa eficiente es la causa, y por eso mismo ni uno ni otro constituyen sino un simulacro de disyunción. El contenido sigue siendo el mismo —padre e hijo, agua de las nubes o de los lagos— y, sin embargo, su continuidad es discontinuidad, alteración. El ánimo existe deviniendo otro, pero ese otro es y no es tal, como si solo *ensayase* una emancipación del origen y tampoco pudiera permanecer unido a él. Por lo mismo, existe sobre la tierra

movediza de una intuición básicamente estéril, que impulsa hacia atrás cuando se proyecta hacia adelante, y retiene como naturaleza última esta parálisis de la actividad en su realización característica de lo inanimado. La actividad no es entonces aventura del concepto, juego y libre abandono, sino producción de una reproducción, simple rebotar de los ánimos dentro de un cuerpo, anhelo de un «fuera» jamás alcanzado, y precariedad de un «dentro» que nunca se despliega en cuanto tal.

Finalidad y substancialidad

En medio de ese universo donde la actividad absoluta solo aparece como ley trascendente existen los fines, en principio éste, aquél y aquél otro, puramente precisos e individuales, que como ánimos solo se distinguen de los demás porque la ley del devenir universal se mantiene en ellos a pesar de su especificación, y concentrada en esa especificación misma. Son actos de la substancia que se conservan como *substancias*, en vez de surgir y desaparecer como accidentes. Allí hay un equilibrio del poder y la concreción, en cuya virtud la aventura de la actividad prosigue dentro de su forma determinada, y esos actos son como golpes de suerte en la fragua de la suerte, que reiteran íntegramente el proceso de la concepción. En aquellas presencias a quienes corresponde el nombre de fines la proyección del poder no solo es lo inmanente, sino su inmanencia. No han quedado en la estela del hacer errante y lo acompañan en ese errar, perseverando activamente y por sí mismas en la invención precisa de su naturaleza. De ahí su heterogeneidad respecto del producto inanimado, y su homogeneidad también, porque no son actos de otra dimensión, sino actos que actúan, ánimos animados, experiencias que sienten. En el universo inanimado la proyección es para el

objeto yección, un estar arrojado al devenir propio y ajeno, mientras en el universo de la finalidad la proyección del poder se mantiene como tal, transformando la acción y reacción mecánicas en comportamiento unitario, orientado al despliegue positivo de una forma concreta[166].

La experiencia de los fines no obliga a hacer de la Naturaleza un ser inteligente, ni a postular un demiurgo situado más allá. En realidad, los fines son lo absoluto bajo una forma determinada —el principio eterno, ubicuo y continuo que se manifiesta en la presencia de modo preciso—, y si algo hay asombroso o difícil de comprender es justamente el objeto inanimado, ese producto de la acción ajeno a su genealogía. Si el demiurgo tuviese realidad —cosa que ignoramos (por el momento)— serían los fines en el sentido aquí expuesto quienes carecerían de ella, quienes quedarían reducidos a meros instrumentos del demiurgo y —como tales— a objetos mecánicos. Suponiendo que alguien insistiera en conferir a la acción divina un carácter personal y subjetivo, un mínimo principio de consecuencia le obligaría a negar realidad a los fines naturales, puesto que esos ánimos y cuerpos representan una independencia absoluta de la individualidad concreta. Lo que determina la divinidad de cualquier dios (prescindiendo de solemnidad y gesticulación) es constituir un acto absoluto, ser *fin* en vez de *producto*, y los fines naturales obligan a situar junto al presunto dios personal una corte indefinida de iguales en jerarquía, aunque perfectamente diversos en contenido, un Olimpo de objetos absolutos y eternos en sí mismos, cosa que —aun siendo extremadamente sensata— se han obstinado en no hacer hasta ahora los propugnadores del dios providente, y de cualquier sujeto infinito.

En cuanto al criterio de que el fin constituye la subjetivación de la objetividad, el momento en que la substancia o naturaleza comienza a ser sujeto y suprime su ser enajenado del

espíritu, todo el problema consiste en determinar qué se entiende por subjetividad natural o substancial. Si eso significa que los cuerpos y ánimos dotados de finalidad poseen la estructura del sujeto (la acción como sí mismo) en vez de la estructura del objeto (el sí mismo como acción), el criterio debe rechazarse partiendo de las amplias consideraciones ya hechas. De hecho, el fin natural es un sí mismo emancipado de toda subjetividad, de toda parálisis reflexiva determinada por el impulso a una identificación estable.

Sin embargo, hay un rasgo común a la subjetividad y al fin que ya aparecía en la descripción del sujeto racional como mediador oculto o elíptico en el discurso del entendimiento. Ese sujeto que actualiza en círculos concéntrico la estructura de la razón está regido por un devenir inmanente, y no entra en el cambio porque sea determinado o limitado, sino solo como consecuencia de su naturaleza; lleva pues, como el fin, la totalidad o la acción inmediata dentro de sí, y por eso mismo constituye el punto de partida objetivo. Pero el mediador racional es unidad de otro consigo mismo, mediador en sentido *relacional*, cuya operación se detiene en la causalidad eficiente. El fin, en cambio, posee una cohesión en concreto, y su mediar la alteridad es mediatizar, no reunirla sino transformarla en instrumento de la propia genealogía. Además, el fin es ajeno a la determinación reflexiva en general, no está movido por el impulso a reconocerse; existe espontáneamente como realidad absoluta, respecto de la cual todo otro es solo algo a asimilar o rechazar. No se trata entonces de que una conciencia quiera o deba transformarse en autoconciencia, y sí de algo que persevera *activamente* en su devenir, que en vez de ser el sujeto de un movimiento es un movimiento donde se engendran las condiciones de su propia existencia.

El fin natural conserva la determinación fundante, pero la conserva como impulso a la totalidad y de la totalidad, como

acción determinada que se aventura en la experiencia. En eso se distingue del sujeto y lo inanimado, que son esencialmente productos (de relación y comparación externa el primero, y del proceso mecánico lo segundo). En el fin está vigente la determinación *original*, sin mediador de ninguna especie ni acto extrínseco interpuesto entre su invención —en la realidad accidental de la substancia— y su existencia concreta. El cuerpo inanimado proviene también como efecto preciso de la propia substancia general, pero con la modificación decisiva de ser así en *última instancia*, entendiendo que esa instancia última está separada del cuerpo considerado por una cadena infinita de causas; infinito no es aquí sino el carácter inalcanzable de la determinación original, lo remoto de la substancialidad en el acto considerado, como si hubiera perdido su ánimo en el camino que se extiende entre la actividad genérica y su presencia actual.

La deficiencia del gran pensamiento especulativo alemán reside en confundir subjetividad y finalidad, reflexión y acción. Esa acción ubicua y abierta del objeto ha de concebirla siempre como un periodo de transitorio extravío espiritual donde el sí mismo se olvida de sí, y todo su esfuerzo se dirige a reconquistar para el sujeto ese reino múltiple y cambiante por el procedimiento de descubrirlo tras el velo de la facticidad. Sin embargo, al rasgar el velo de la facticidad lo que surge no es el sujeto comprometido en la odisea de saberse como tal, sino la acción concibiendo los límites de su poder. La identidad de subjetividad y finalidad ignora por eso el carácter de la acción misma, que en un caso se concibe como retorno a sí y en el otro es ocupación del vacío. Puede decirse entonces que un fin natural es idéntico a un sujeto concreto (si cosa semejante tuvo realidad alguna vez), como unidad excluyente que se conserva a lo largo de una continua transición. Sin embargo, ese aserto prescinde de que el sujeto no es verdadera-

mente tal unidad salvo como *aspiración* siempre insatisfecha. No es unidad sino identidad, reflexión, y en esa medida carece de poder substancial. En segundo lugar, no nace íntegro o completo en el acto de surgir a la presencia sino abstracto y transitivo, por lo cual carece de una forma inmanente. En tercer lugar, no es impasible como la objetividad, y en esa medida carece de materia.

El fin no es aspiración. Expresa una invención azarosa que se decide necesaria, y subsiste por sí. Como no hay ninguna condición extrínseca interpuesta entre su concepto y su presencia inmediata hay en él una radical intemporalidad, un morar en el instante de la acción, ajeno a todo cuanto no sea su propio concebirse (por lo demás, ya consumado). Allí donde aparece un fin aquello que avanza sobre la presencia ha nacido de una vez o enteramente, y la integridad no significa inacción. Al contrario, ese ánimo carece de facticidad y es puro proyectarse inmanente; expone el ánimo substancial mismo, la concepción, pero concepción no solo posible e indeterminada, sino decidida y precisa. De ahí que los fines sean precisamente *substancias*, actos que se conciben por sí mismos, cuya limitación o finitud no modifica esa substancialidad. En la finalidad se producen *causas* que se conservan así, en contraste con ese continuo producirse *como efecto* de la causalidad eficiente. El proceso de la formación del fin es el tránsito de la substancia universal a la individualidad, que se determina por la particularización del ánimo absoluto, y el resultado inmediato de ese proceso no constituye el fin sino alguno de sus cuerpos o ánimos, que se distingue del fin propiamente dicho por su transitoriedad, que es el hecho de verse sometido a la acción de otros fines y objetos inanimados[167]. Esas expresiones de la finalidad son sus medios o instrumentos, pero con la circunstancia de que representan el lado externo de ese devenir, lo que aparece y desaparece como simple medio de otra

cosa, y *también* fines en sí mismos. El fin natural se proyecta sobre su alteridad a través de esos fines-medios, como las raíces del árbol se hunden en la tierra o como se abre al viento la flor cargada de semillas.

Por lo mismo, la orientación del saber que identifica finalidad y subjetividad se ve forzada a un malabarismo verbal para dar cuenta del proceso teleológico concreto, porque el fin subjetivo —el propósito— no solo es en su base algo determinado por condiciones extrínsecas, sino algo que niega el estado objetivo de la presencia, y esa negación o bien permanece en la neutralidad de la fantasía o bien comienza afirmando como existencia real lo que pretende negar. La *Lógica* de Hegel admite tal deficiencia aludiendo a la «presuposición de una objetividad» ligada inseparablemente a la negación de esa objetividad en el proceso final, aunque acto seguido define el proceso como supresión *subjetiva* de una subjetividad unilateral, como si el fin en términos generales fuese todo él una maniobra de potenciación del sujeto, un medio de hacer frente a la objetividad hostil y, en definitiva, no verdadera. Para esa reflexión el «objetivarse» del fin es sencillamente hacerse eficaz en su combate contra el fantasma de un otro no subjetivo[168]. La objetividad del fin lograda tras laboriosos silogismos es entonces el fin de la objetividad, la clausura de esa acción ajena al móvil de saberse idéntica. Por lo mismo, la finalidad se construye allí *contra* la objetividad, calcado su proceso sobre el de la dialéctica subjetiva del reconocimiento, donde el yo lucha por ser reconocido como voluntad autónoma o única, y cuyo primer resultado es la posición de otro yo igualmente único que al someterse al primero y reconocerlo como único le proporciona la identidad buscada. Tal como en esa dialéctica del amo y el siervo el resultado inicial acaba transformándose en su contrario, el dominio del siervo o del trabajo, el fin subjetivo persevera en su oposición a la objetividad —acepta-

da por lo mismo— hasta transformarla completamente en medio, que por su parte y como mero instrumento del fin adquiere una finalidad y refleja en sí el proceso teleológico. Para ese saber el «fin realizado» representa la transformación de todos los fines en medios, una universal instrumentalización de la presencia donde el sujeto pueda al fin reconocerse como fuerza que, tras olvidar su propia obra y alienarse en la certeza de una realidad objetiva, recobra la cosecha de su enajenación temporal y se contempla en un mundo nacido de y para su propósito. Es el vigoroso anhelo de Fausto.

Sin embargo, esa representación de la objetividad como adversario de la finalidad deforma de un modo u otro el contenido del fin, y lo reduce a determinación psicológica. El fin natural no puede «apoderarse» del entorno objetivo y hacerlo «obediente» a sus dictados sino desde una naturaleza precaria en sí misma, que tiene por interior la necesidad de dominar un exterior ya conformado aunque insatisfactorio para sus exigencias. Se impone entonces saber dónde está el poder inventivo, conceptual, del fin o —si se prefiere— se impone saber qué concibe concretamente esa actividad. Pensado como subjetividad que lucha contra lo objetivo, y no como objetividad manifiesta, el fin es algo semejante al reflujo de un concebir arrepentido de sus conceptos, que busca anular toda realidad independiente para sentirse independiente en sí —el mismo movimiento ya descrito a propósito de la *esencia*. Y ese supuesto fin no tiene en realidad una trayectoria propia que desarrollar; no es acción impasible y eterna, ni es en definitiva el ánimo substancial advenido a una existencia concreta. Por lo mismo, busca como el escéptico presencias vacilantes que echar al saco roto de su duda, y surge dirigido a la anulación de un otro ilusorio. Lo que falta en toda esa idea del fin es la naturaleza sustancial, el hacer sin condición alguna y libre de meta, ausencia que se manifiesta en atribuir a la acción un mó-

vil como negar algo irreal o identificarse subjetivamente (cosas iguales). El fin natural no se ve desviado de su determinación por otros ánimos, y de ahí que sea algo determinado por sí mismo; pero esto en nada se asemeja a un dominar técnico, cuyo origen es bien claramente la penuria del sujeto.

Desde una perspectiva más profunda, la técnica no solo no es una negación de lo objetivo por una subjetividad particular, sino la objetividad desarrollada de un fin natural como la substancia humana. Si —por ejemplo— los hombres llegasen un día a vencer la decrepitud celular y, con ello, a la muerte involuntaria, sería siempre como consumación o cumplimiento de una forma hoy germinal en ellos, antes que en términos de una «derrota» para su physis. Desde luego, el fin es el impulso tendente a su propia realización y, con todo, solo realiza el despliegue de un poder preciso, surgido en la realidad accidental que es la substancia, y su única novedad reside en consumarse activamente; lo activo del fin es constituir un sistema de *medios* surgidos en torno a un cuerpo concreto, sistema que a un tiempo expresa su devenir y mantiene su realidad. La confusión del fin natural con la naturaleza del propósito nace del margen de ambigüedad gente a la hora de establecer la extensión de dichos medios. En efecto, si la finalidad es que el sujeto se reconozca como fin —en el sentido de móvil y destino— la objetividad, toda la existencia pasa a ser un medio, y tanto los fines naturales como los objetos inanimados serán instrumentos al servicio de un impulso orientado hacia el reconocimiento. Pero si el fin se concibe objetivamente, en tanto que aventura *asumida* de una invención determinada, los medios son sencillamente el *cuerpo* cambiante y múltiple de esa actividad.

El devenir del fin

Aquello que distingue el poder de lo inanimado del poder de lo animado no es por eso una medida extensiva. El poder de lo primero es alteración respecto de lo otro en general, y respecto de sí inercia, como algo que resulta movido y mueve, aunque jamás espontáneamente. El poder de lo animado, en cambio, es formación estrictamente dicha, provocación de sí mismo y metamorfosis espontánea. Esa fuerza formativa propia del fin es parto de una razón, genealogía de una totalidad que se recorre como universo particularizado o individuo, y todas las dificultades planteadas por el proceso teleológico contrapuesto al proceso mecánico derivan de que el fin se forma provocándose *de antemano*, desde un resultado genealógicamente previo a su aparición. La eternidad del fin es un peculiar devenir, que invierte primero y anula luego la progresión lineal del tiempo; esa eternidad no excluye que los fines surjan aquí y allí, unos antes y otros después, al ritmo del ánimo abierto. Pero sí trastorna todos los esquemas ligados a la cronología. Es la paradoja de un resultado en el principio, que como resultado se realiza a sí mismo y recorre en dirección ascendente el proceso causal; la paradoja de un advenir lo advenido, de un proyectarse sobre la alteridad que es inmediatamente un ir dentro de sí, de un abrirse que se cierra, de una existencia preexistente, de un efecto que es su causa, de un devenir instantáneo y de un instante que deviene.

La actividad inmanente del fin implica un «soy» en lugar del fáctico «es», y no solo eso. Además de un «soy» el fin es también un «era». Aquello que el fin natural consigue es ocupar su propia preexistencia. Su operación reside en perfeccionar su límite, el concreto concebir o inventar que le corresponde y asume; nace así del límite que se esfuerza en alcanzar, y *desde* esa de-finición —cuyo carácter es ser de antemano— llega a ella misma expresándola como puro devenir, semejante a una proporción o forma que transformara el deducirse a sí propia en existencia. Tal proceso solo es concebible desde una inme-

diatez de la acción absoluta allí, como un «morar cerca del origen» en la palabra de Hölderlin. Dentro de la simiente era el árbol cuando su sombra constituía solo un presentimiento y, sin embargo, el árbol viene a sobrepasar ese *era*, a infundir pormenor a la pura potencia en suspenso de su fin. Así prosigue, y al abandonar la preformación alcanza en su madurez la potencia de esa misma preformación en cuya virtud nació ya nacido, deviniendo a través de su fruto nueva simiente.

Evolución

El proceso final es, pues, una causalidad de triple sentido. Por una parte está rodeado de otras existencias que, animadas o inanimadas, representan para el fin un mantenimiento de la causalidad eficiente. Por otra parte, su producirse está ya enteramente determinado por la actividad teleológica: es una proyección que inventa sus propias condiciones, y que discurre como genealogía de un límite suscitado en el seguirse *accidental* de la substancia. En tercer lugar, esa actividad surgida de sí es más un conseguir que un mero hacer, más un formarse que un producir, y en esa medida invierte el orden descendente del proceso causal. Sufre entonces la influencia de la alteridad múltiple, aunque atenúe su acción interponiendo el sistema de medios, y a través de esos medios se proyecta también sobre ella para extraer de su entorno lo que forma parte del propio concebirse. Pero en sí misma subsiste una causalidad dual, la serie descendente —ahora y solo ahora unificada— donde lo que es causa de la causa permanece en lo causado, y la serie ascendente en cuya virtud el efecto es causa de su causa, y se sitúa en el principio de su producción. En principio, esa doble orientación del proceso causal es inmediatamente antitética, e inmovilizaría a cualquier ánimo condicionado por su presencia. Pero el fin natural no es solo un ánimo entre otros,

sino un ánimo que mora cerca del origen, sintetizado a la vez con el hacer por hacer y la determinación precisa.

En él, pura génesis dándose límites, el *retroceso* del efecto constituye la genealogía propiamente dicha, que se extiende desde el inmediato presente hacia el fundamento. Por otra parte, ese retroceder no excluye la *proyección* de la causa, porque aquello que asciende hacia el principio no hace sino recorrer el camino de aquello que desciende y se efectúa, con lo cual el resultado es simplemente el germen del resultado. En realidad, solo desde la permanencia de la causa en su producto propia de la serie descendente se concibe la progresión inversa, el producto efectuándose por sí mismo. Y esto, el efecto que no es causa de otra cosa, que es causa de su propio ser producido, constituye la naturaleza del fin. Pero el descender ascendiendo es *evolución*, prioridad ontológica del resultado, y la evolución es solo un específico proceso causal que la finalidad realiza, un *sentido* de la acción absoluta.

Emanación

El otro es la causalidad propiamente dicha, la mera presencia universal de la actividad imponiendo a todo ánimo el desgarramiento de referirse a otro y proyectarse sobre otro, cuando esos otros se mantienen como objetos o actos *diversos*. Por lo mismo, cumple la producción o es eficaz, pero el ánimo que realiza ese devenir solo está unido por contigüidad, mecánicamente, a sus propios efectos y a sus causas, a su genealogía. En los actos sometidos a esta causalidad no ha prendido como autor la determinación concreta, que subsiste allí como condición y no como móvil del hacer, y en esto consiste su inanimación. En consecuencia, la actividad sencillamente fluye o mana, concibiendo indefinidos actos cada vez más remotos respecto de ella misma, cada vez me-

nos inclinados al concebir, y ese proceso se contrapone a la evolución como *emanación*. El ascender-descender del fin es de manera inmediata seguir y seguirse, impulso al devenir en el devenir, como pura energía de movimiento que en definitiva va de nada a nada y sigue yendo; el devenir del fin ni le aleja ni le acerca a la actividad universal, y se mantiene siempre en la misma posición respecto de la substancia, como límite concebido por sí. Pero el impulso al devenir se ve mediado por la progresiva heterogeneidad que se establece entre el móvil y lo movido, entre el acto substancial y los actos inanimados. De ahí que en la evolución el fin sea el principio, y que cada momento del proceso tenga íntegro el poder determinante del proceso mismo, al cual añade el despliegue alcanzado con él cuando en la emanación el principio constituye el comienzo del fin (aquí *cesación* o fomento de la entropía).

Esta divergencia es fundamental. La evolución deja intacto el contenido (esto es, el devenir inmanente limitado que se denomina *fin*), y en su desarrollo produce formas cada vez más adecuadas para el devenir mismo. El progreso es consecuencia de la conservación del contenido que acompaña al despliegue de sus medios, y por ello es progreso en los medios o gradual perfección del cuerpo para su límite. En tal medida, hay la misma riqueza de poder en el comienzo del fin que en cualquiera de los momentos de su devenir, pero el avance genealógico va proporcionándole una realidad superior. La evolución implica una actividad en cuyo principio está su resultado buscándose, y el simple discurrir circular de esa actividad lleva consigo una consolidación del fin o, si se prefiere, lleva consigo su cumplimiento. Puesto que no hay meta alguna en el fin fuera de conservarse en su acción definida, cada momento adicional, cada reiteración del círculo, es un grado más alto de plenitud y un resultado más próximo a la definición de la cual arranca. Por lo mismo, en el fin natural se produce una

reaparición del tiempo, no ya como marco o como motor, sino como expresión cuantitativa del proceso consumado.

Por su parte, la emanación es el progresivo vaciamiento de la actividad en sus actos, el devenir concreto como devenir quietud. Faltos de finalidad, *inanimados*, los actos consuman su determinación causal de modo inerte. En la serie abierta con cada uno de ellos las sucesivas formas van perdiendo gradualmente el contenido original, alterando el equilibrio de causa y efecto en beneficio de lo segundo, y al llegar a un cierto punto el acto es pura ceniza de una llama extinguida, algo donde todo es efecto y no existe vestigio alguno de la inquietud causal. El acto se ha convertido entonces en un puro hecho carente de energía, que los otros actos traen y llevan con menor resistencia cada vez. En esa medida, el proceso causal emanativo expone el devenir mismo como algo cuyo mero iniciarse implica dar comienzo a una creciente inmovilidad, a una progresiva inacción; el devenir no solo niega la presencia haciéndola momentánea, sino que su operación tiene por término *su término*, tiende a suprimirlo como naturaleza existente, porque en el tránsito de nada a acción que es la substancia se contiene como destino el tránsito de esa acción a una quietud absoluta. Este afinalismo de la emanación posee, así, una cierta circularidad final y un sentido. En el seno de la eternidad, fundando la multitud indefinida de estirpes, la invención de la substancia abre el camino hacia el ser de lo infinitamente otro, sembrando el germen de la *detención*. La finalidad de lo carente de finalidad es precisamente la quietud, el no hacer individual y universal, el abismo inconcebible por inconcebido donde nada se gesta, y solo la continua actividad de la substancia en su invención aplaza ese detenerse.

EL VIVIENTE

Cabría pensar que el fin natural es ajeno a la emanación. Pero no solo está rodeado por ella, sino que la lleva dentro, en su propio y perseguido límite. Como medio circundante, la necesidad emanativa es su condición de existencia, el inerte proyectarse sobre el cual operan sus medios, y ese principio rige lo que el fin tiene de presencia entre otras presencias, sus transitorias configuraciones. La emanación no es solo el medio de sus *medios*; es también el otro lado del fin, la finitud, el punto no sobrepasable por devenir alguno. Cada vez que el fin verifica una de sus metamorfosis todo él se conmueve como en el último estremecimiento. Y, en efecto, algo ha dejado de ser o hacer desde allí mismo, por más que solo se trate de agregación y desintegración de actos permanentes. Eso que ha dejado de ser o hacer obedece a emanación y la cumple. Pero, además, el límite se recorre siempre demasiado *pronto* para la eternidad del fin. Cumplidos los momentos de su devenir, cerrado su círculo, toda nueva aventura dentro de la definición ya trazada y recorrida se inclina hacia lo inanimado y está impulsada por inercia; en esa medida, la conservación del fin se desdobla en un persistir de su proyección y un gradual agotamiento de su referencia, esto es, en una primacía del producir germen sobre el germen desarrollado, donde solo lo primero se yergue propiamente en la eternidad.

Esa unidad de evolución y emanación es el *viviente*. La distinción entre fin natural y viviente solo persiste mientras el regenerarse evolutivo se aísla del agotarse emanativo o, si se prefiere, mientras la conservación queda separada de la cesación. Es el viviente quien inventa el «soy» en el «es» y el «hago» en el «hacer», y por eso mismo es él quien inventa la muerte. Su devenir es evolución, genealogía positiva, pero el resultado obtenido —el viviente mismo en su individualidad concreta— es finalidad y finitud a la vez, algo fecundo precisamente como mortal[169]. En el viviente el ánimo existe superando el troquel de su determinación específica; no solo es tal

o cual ánimo, sino el sentimiento de sí y de lo otro, experiencia precisa de un poder que se despliega como nacimiento, regeneración y muerte. Ninguno de esos momentos puede subsistir por sí como condición real del viviente, que como especie ni nace ni se regenera ni muere, sino que constituye una simple combinación variable de ánimos, un cuerpo vivo componiéndose y descomponiéndose, vocado a la alteridad como hambre y miedo, vuelto sobre sí como sueño. La acción misma logra con ello una expresión absolutamente pormenorizada. Su partir y provenir es aquí una individualidad real sola y fértil, que concibe por sí misma. Todas las categorías que hasta el viviente recorre la actividad absoluta se conservan en él, pero ya no son artículos de una ley abstracta, sino disposiciones e impulsos suyos. Lo vivo del viviente es el sentir, ser algo que además de obrar hace la experiencia de la acción en cuanto tal. Es de ese modo lo plenamente objetivo, el punto donde la acción se torna voluntad, donde el poder se transforma en sentirse querer, donde la proyección es atención y deseo, donde el efectuarse en general aparece como generación. En realidad, el viviente ya no deviene estrictamente hablando; vive, y todo cuanto le acontece lo engendra desde sí y por completo ese vivir que constituye una decisión sostenida de presencia, no solo por lo inmediato de la gran metamorfosis del morir, sino en virtud del esfuerzo interpuesto entre muerte y muerte.

Cuando nos referimos a productos definidos y ordenados de la naturaleza, no debemos decir que cada uno ostenta cierta cualidad porque llega a tenerla, sino que llega a tenerla porque es así, pues el proceso del devenir atiende al ser concreto y lo sirve, no al revés[170].

Como transformación de la causalidad eficiente en finalidad interna, la vida ofrece una escala donde todas las estructuras son ya funciones. Hay inicialmente un nivel vegetativo,

donde el viviente va llenando su interior de exterior y su exterior de interior[171], de acuerdo con procesos de nutrición y respiración cuyo rasgo primordial es recibir una materia relativamente desprovista de forma, como acontece a la par con plantas y animales. Sobre este nivel se levanta el de la percepción propiamente dicha, que es también la *facultad* del movimiento, cuya presencia en un estadio de aprehensión solo material de la forma sería inútil, sino suicida[172]. Dentro de la percepción se ordenan los sentidos externos en una serie que va de la proximidad a la distancia, cada vez más aptos para captar las formas en la materia, y añadida a ellos se desarrolla la sensación interna —graduada también desde el dolor al placer— como fuente del deseo y, por tanto, de movimiento. Hay por último el nivel intelectivo, que comprende la imaginación y el raciocinio, cuyo rasgo definidor consiste en captar las formas sin materia o el pensamiento objetivo mismo. Esta presencia del pensamiento en una substancia viva no es, sin embargo, un ser puramente espiritual o yoico, para quien la materia de su cuerpo pueda aparecer como una *cosa externa* más, y que por eso transmigraría de prisión en prisión, una vez hombre y otra gallo, reptil, pulpo, etcétera[173] porque resulta imposible separar al viviente de una particular composición somática. Un cuerpo vivo no es *esencialmente* cárcel para un espíritu, sino cierta variedad de órganos adaptados con astucia a distintas actividades o energías, cuya *psyché* solo representa la actualización de esa específica naturaleza. De hecho, el placer se asienta de modo primario en la sensación y el movimiento, y quienes pretenden atender *solo* al —indudable— goce de la contemplación intelectual siempre pueden recurrir personalmente al ascetismo.

En la indefinida multitud de seres vivos, el corazón que sigue latiendo indiferente a las transformaciones y la muerte del individuo es la *vida* en cuanto tal. La vida guarda respecto de

los vivientes la misma posición que los medios respecto del fin. Ella es ya el concepto como concepción que se expande, donde aparecen fundidas la eternidad y fugacidad del instante. Como tal *vida* se mantiene impasible e íntegra en todo el discurrir de sus manifestaciones, concibiéndose lo mismo en el cadáver de un animal que en el esperma de otro, porque su contenido (la acción absoluta) coincide absolutamente, en cuanto orden, con la forma causal (la finalidad); y puesto que concibe como poder precisamente su generación, la vida vive de ella misma, es su propio principio y su propio término, no inventa sino más vida, que se alimenta de su propio exceso inmanente como concepción de la concepción. En eso se distingue de la substancia general —cuya soledad es causación abierta—, porque la vida cierra el círculo genealógico allí donde emerge, y crea un medio de perfecta porosidad en el cual cualquier presencia contiene a las otras y está contenida en ellas; el viviente solo existe incorporándose a unos vivientes y siendo incorporado por otros, combinándose y disgregándose dentro de un ciclo de profunda afinidad que es el sentimiento del amor inherente a toda vida y que, a un tiempo, es el sentimiento básico de penuria vigente en el animal. La penuria tiene como contrapartida de su posición misma el satisfacerse, y en esa medida es incorporación, apropiación de lo exterior. Pero lo exterior no es exterior, es solo múltiple *vida*, y allí donde ella escasea o falta la incorporación se detiene. Así la vida se incorpora vida, y precisamente otra vida, como condición de supervivencia.

Pero la supervivencia del animal es ficticia o breve, como si resistiera poco a su penuria; y en otro sentido es una circunstancia perfectamente inconmovible, apoyada sobre un desmesurado poder reproductivo. Esa reproducción constituye la huella específica de la finalidad en él como proceso de ocupar algo su propia preexistencia, y por sí sola inventa el perecer.

La reproducción pasa por el perecer, la incorporación no; pero la incorporación es siempre algo incorporado y, en consecuencia, el dar muerte. La reproducción se limita entonces a suspender el dar muerte por el camino de dar nacimiento. Pero la reproducción no es solo conexión de semejanza entre el progenitor y su descendiente, y comprende a manera de simple medio o cebo el verdadero fin, la fusión de la diferencia interior de los semejantes, que como tal interpenetración o contacto de la vida con la vida es el acto donde se condensa su ánimo, el fuego sin cenizas de la carne.

Voluntad e instinto

Tomada en conjunto, la actividad absoluta se expresa en el viviente como poder de su deseo. El deseo es la naturaleza conceptual o inventiva del ánimo enteramente asumida dentro de un límite, aquello que para el objeto inerte era ley de alteración, pero manifiesto ya como impulso conceptual en el viviente. Siendo presencia de ausencias, el deseo es penuria, y desde esa perspectiva lo que el animal es o hace —el campo de acción donde funda el estatuto de su poderío y crea— tiene la forma de una necesidad impuesta, como anhelo de refugio y alimento en una intemperie. Pero el deseo es igualmente invención autónoma y eficaz, potencia que fluye y congrega, energía que en realidad expone la penuria como *pretexto* del concebir mismo, y es en ese continuo anhelar una ausencia la astucia de la vida que pone su propio producto como condición existencial del viviente. La encarnación del devenir manifiesta en el deseo desborda por eso al animal en su individualidad numérica, desdoblándose en una volición esencialmente aleatoria de esto o aquello, que sigue caminos aleatorios también, y una volición rigurosamente unida a la finalidad, como a la voz impersonal, universal e inapelable de un

género, protegido por sus propios medios de conservación y expansión. En esa medida, su deseo es *instinto y voluntad*, devenir cerrado y devenir abierto, actividad centrada exclusivamente sobre la conservación y salto hacia lo situado más allá del límite.

La asunción total de la actividad por parte del viviente transmuta su devenir en conducta intencionada. Dentro de esa conducta el instinto es lo libre de vacilación, lo decidido. La voluntad cambiante del deseo es por su parte riesgo y desmesura del concebir, si bien eso mismo representa la existencia inmediata del viviente comparado con el concebirse de lo inanimado. Todo acto objetivo posee filogénesis, genealogía, pero solo el viviente realiza de modo activo su acción, solo él ha tomado lo que posee y es, porque solo él se identifica individualmente con la totalidad de su devenir. La idea común acerca del animal lo concibe recapitulando la aventura del embrión que, por su parte, recapitula la aventura del género. Por lo mismo, la presencia inmediata mira fijamente hacia atrás, y cada forma actual es una forma esencialmente atrasada. La identidad de filogénesis y ontogénesis equivale entonces a aplazar indefinidamente el presente, el «hago» abierto y sin premisas del animal. El género no puede llegar a esa frontera última del límite como tal o cual especie, y el individuo parece tener los ojos vueltos en dirección opuesta a su personal fundar.

La filogénesis supuestamente autónoma carga al animal concreto con la contemplación pasiva o imitadora de su obra, que es el individuo mismo. Pero o bien hubo un momento en que el género solo y sin miembro alguno corrió aventuras capaces de provocar el surgimiento de posteriores individuos vocados a su reiteración imitativa, o bien todo comenzó arrastrado por el golpe de suerte de una invención *individual* fértil por sí, y habrá otro momento —cuando esa fertilidad recorra hasta cierto punto su poder, cerrando el círculo del propio

concebirse— en que se detenga, abandone el fundar presente y comience a reiterar el despliegue ya consumado del origen. No obstante, si algo enseña el proceso de la finalidad es a suprimir esa noción abstracta del género como naturaleza independiente del individuo específico mismo. Puestos a situarlo en una serie de prelaciones y sucesiones, el género es *posterior* al individuo, y en sí mismo es solo el límite enteramente construido del fin, el fin individual en su eternidad. Como tal genealogía, incorpora la experiencia acumulada por los individuos, que fluye sin obstáculo entre ellos y los atraviesa incesantemente. De ahí que la filogénesis sea una ontogénesis intemporal del fin mismo. El instinto es lo atesorado, la parte de la invención de sí ya consumada en cada caso. Para el animal, es un saber hacer espontáneo impreso en la vida de su cuerpo; para el hombre, es específicamente inteligencia. Pero en ambos se trata de lo mismo, del deseo fructificado que se atiene a sí propio, y recorre su concebir.

Como concepto, el viviente es la estructura de la razón encarnada y devenida realidad. Lo individual constituye la materia del fin, algo que lleva en sí lo particular y lo universal, pero siendo finitud e inmediatez, donde resuena de modo accidental la substancia. Lo particular son las especies, aquellas formas que no mueven necesariamente como finitud o inmediatez esencial, y marcan una perspectiva de la substancia donde la acción se demora, superando al individuo y, al mismo tiempo, siendo a través de él. Lo universal es la vida o la substancia misma como contenido actualizado en cada caso, que además de individualizarse en vivientes se especializa en formas no perecederas del vivir, siendo así una totalidad absolutamente real.

Junto al accidente que expresa la acción en sí, la energía de la universalidad y la particularidad es en el viviente la vigencia de un programa. Solo el individuo es y actúa, pero lo que es y

hace está previsto ya en su semilla, y cualquier desviación de la regla lo muestra sometido a una cantidad equivalente de libertad y automatismo. Si dejamos a una oca sorda e incapaz de oír el piar de sus crías, no le bastarán los otros sentidos para reconocerlas, y las irá exterminando una a una según se acerquen, como si fuesen enemigos o intrusos; si, al contrario, la oca conserva el oído pero dotamos a una comadreja o un zorro —enemigos ancestrales— de un pequeño altavoz que emita una grabación con el piar de las crías de oca, ésta recogerá al depredador como si se tratase de su descendencia, pagándolo con su propia vida o la de la prole[174]. Tales errores no provienen, evidentemente, de que las ocas hembras sean ciegas, o de que los etólogos estuviesen tratando con ejemplares descerebrados, sino de que su percepción es en parte tal y en parte suposición, construida sobre una receptividad de meras *señales*: sin el piar el descendiente no es descendiente, y con él la comadreja se convierte en cría de oca. En este caso, y sus análogos, lo que en realidad se hace manifiesto es el límite de cualquier nivel «perceptivo» cuando no viene coordinado con una facultad de raciocinio desapasionado, es decir, con lo que Aristóteles llamaría un motor «inmóvil», cuya falta constituye lo suplido por un programa u otro.

Sin embargo, ninguna percepción de un viviente trasciende por completo el estatuto de la señal, entendiendo por ello la identificación *pasiva* de algo por un simple predicado con vistas a una conducta. La percepción sirve a la acción, no a la inversa, salvo allí donde discernir pasa a ser un fin autoconsciente e incondicionado, como acontece con el saber científico entre los humanos. Por lo demás, incluso en ellos resulta manifiesta la presencia de procesos afines al recién mencionado, aunque la crudeza de la señal se haya convertido en vigencia de símbolos muy superiores por complejidad[175].

Aplicada a los animales y al hombre, la idea del ánimo como *tabula rasa* constituye un resultado del apriorismo y la falta de observación. Cuando el gorrión macho regresa al nido, su inerme prole debe hacer un movimiento de cabeza análogo a la reverencia, o será expulsada. La abeja sale de su celdilla natal convertida en diligente barrendero, pasando luego sucesivamente a constructora, puericultora y guardiana, hasta terminar sus días en funciones de exploración exterior; no obstante, si por algún medio se consigue que una colmena pierda contacto con sus exploradoras, las guardianas asumirán casi de inmediato estas funciones, las puericultoras las de guardianas y así sucesivamente, probando que el automatismo no está reñido con una adaptación al caso presente[176]. El infante humano sonríe desde el día de su nacimiento, mucho antes de percibir visualmente y poder imitar. El macho de la mantis religiosa puede no saber que la hembra de su especie va a decapitarle durante el coito, pero no eyaculará sin decapitación. Podrían multiplicarse los ejemplos del viviente como ser programado, que en un sentido obra como un fin consciente de sí en un medio reconocido por su percepción, pero que en otro actúa movido por estímulos desencadenadores de reacciones ciegas. Singularmente llamativos son algunos rituales como los de los ciervos, que antes de atacarse avanzarán varios pasos caminando paralelos y ofreciéndose los vulnerables flancos hasta detenerse, girar y poner las astas frente a frente; solo entonces embestirán, como si para ellos el honor del caballero medieval fuese la regla, y aprovechar alevosamente una ventaja resultara impensable. En todos estos casos, y en infinidad de otros, hay una delicada conciliación de la conveniencia individual y el bien de la especie, mediante estructuras y pautas de comportamiento que parecen desbordar mucho la deliberación «intelectual» de sus actores.

En el animal humano, cuya forma específica es el razonamiento, la dimensión programada se ha visto oscurecida por la existencia de artefactos sumamente rudimentarios hasta épocas recientes. A medida que los ingenios productores de trabajo se van sutilizando, la distancia entre control cibernético y acción vital se reduce. Basta desarrollar un dispositivo de retroalimentación que permita al ingenio mecánico tornar en consideración cambios del medio y nos hallaremos ante una «vida» artificial[177]. De hecho, la inmensa diferencia que hay entre un motor de explosión y una planta no reside en que uno sea solo instrumento y la otra solo fin en sí. Esto es subjetivismo edificante, «vitalismo» que no ha llegado a los conceptos de comunicación y control de una información, considerando lo otro del fin exterior como mero mecanismo en sentido cartesiano. La diferencia reside más bien en la distancia que hay entre cierta actividad consumada sobre una admirable economía de medios, con no menos admirable rendimiento, y una actividad para nada caracterizada por lo mismo. La planta es una estructura que simplemente funciona *mejor* o, en otros términos, que genera mucha menos entropía. Para ser más exactos, cada viviente es por definición lo que Norbert Wiener llamaba una isla de «neg-entropía», pero un circuito regulador es también el elemento «neg-entrópico» de una calculadora, y —visto desde el usuario de su energía— también lo es un artefacto tan tosco como la turbina hidroeléctrica.

Al mismo tiempo, el robot viviente debe ser concebido como un *jugador* que aspira a minimizar sus pérdidas y elevar al máximo sus ganancias, esto es, como actividad puramente interna que transmuta su entorno en vez de ser condicionada por él, y en esa medida se recobra como lo formado que contiene también el principio de la forma. El autómata *material* —en la línea conductista y de la psicología hidráulica del primer Freud— representa un residuo del materialismo metafísico

del siglo XIX, que pende sobre el vacío al sucumbir la propia noción de materia y experiencia donde se originaba; sus simplificaciones apenas sirven para racionalizar analíticamente cadenas lineales con una o dos variables, y su fe en el esquema del estímulo y la respuesta oculta una incomprensión general de la profundidad y la fenomenología específica del organismo como existencia. El autómata material se asemeja al célebre ajedrecista mecánico, que en las primeras décadas de este siglo vencía brillantemente tantas partidas memorables, cuando en realidad albergaba retorcido y sofocado en su interior a H. N. Pillsbury, uno de los genios inmortales en el arte de la combinación. Frente a ese autómata se levanta lo que Leibniz llamara *automaton spirituale*, el individuo como forma substancial en sentido estricto, cuyo «programa» proviene de una energía inmanente capaz de evolucionar desde sí hacia definiciones cada vez más comprensivas de la realidad y el sentido. Ese programa es la inevitabilidad del ser como *acción*, sin saber de dónde proviene actuar y a dónde lleva. La riqueza de definición, la incomparable nitidez morfológica de los vivientes, representa un fresco prácticamente infinito de formas objetivas inventándose y reinventándose sin pausa, que en el botánico, el zoólogo y el biólogo inspiran siempre la reverencia de un *fieri* abierto y consumado a la vez, libre y forzoso, arte de la adaptación a la materia y adaptación de la materia al arte, galería escalonada de presencias donde lo sensible es esencialmente inteligible[178].

El saber de la vida

Por cierto que la situación del viviente en la vida se asemeja a la deriva de un barco sobre el mar. El animal está expuesto a mil poderes de intensidad superior a la suya, sometido a condiciones

externas, inerme tantas veces frente a su propio ánimo e incapaz de recorrer siquiera una pequeña parte de la concepción vital en su despliegue. Sin embargo, la vida no es un principio autónomo respecto del animal, como un demiurgo que permaneciese diferenciado de sus criaturas, sino simplemente *un* animal de contornos todavía indefinidos. Nada parece haber en ella fuera del desarrollo alcanzado por los vivientes, y si cabe hablar de la vida es partiendo de una interpretación de *las* vidas, que crea un reino peculiar dentro del devenir infinito de la substancia.

Por lo mismo que la vida no se distingue de los vivientes como otra naturaleza, en el vivir existe con plena realidad lo *universal*. La substancia general obtiene su realidad de la continua aparición y desaparición de los accidentes, y otros universales más abstractos, como la fuerza o la idea, son claramente un lugar de reunión para rasgos comunes a distintos grados de presencia objetiva. Pero la vida y sus estirpes son una presencia inmediata, no algo supuesto desde lo puesto. La vida es la substancia encarnada, reteniendo dentro de sí esa inquietud absoluta de la acción; y tal como la substancia tiene por verbos de su particularizarse a los atributos o propios, la vida fluye por sus estirpes como a través de trayectorias privilegiadas de invención, abriéndose en la mutación a lo impropio y reabsorbiéndolo dentro de su curso. Así y solo así es razón, movimiento de la totalidad hacia sí misma, acto único o general que se particulariza como múltiples individuos autoconstituidos. Esa fluencia infinita del vivir es en su manifestación precisa la naturaleza escisípara de la vida elemental, el hecho de que no perece fragmentándose, y alberga el poder de dividirse renaciendo en cada fragmento aislado. Pero no solo *puede* dividirse, sino que es así como se conserva. Dividiéndose, la vida se une consigo misma o con su propio concebir (incluso —o sobre todo— la muerte), y por eso es indivisible, única y absolutamente diferenciada a un tiempo.

No obstante, la meta de este discurso era saber el en sí de lo existente, no solo su ser para otro y para quien observa, y hallarse entonces en el elemento de la conciencia de sí. El saber del saber, la «filosofía primera», se detiene aquí. Su obra ha sido traer el concepto a su génesis, con el pormenor de su propia historia como sistema del pensamiento concibiéndose.

La vida *es* ese concepto, y con la vida sucede que ya no cabe sino caer en el presente universal tan fugaz y sin orillas, seguir andando el camino que andábamos sin saberlo, hecho de vértigo y fría determinación ante la interminable diversidad: consumar el detalle individual de la aventura. Para el viviente el concepto de la vida implica constatar un límite del saber *teórico* que no proviene de reconocer algo incognoscible, sino algo reservado a la experiencia vital misma, algo a vivir y a poseer por medio de la pura acción. Lo que siento me siente, lo que pienso me piensa: eso es estar vivo. Cada hombre se crea primero un útero donde inventar la conjetura, y allí permanece aprendiendo a construir la cáscara que rompe para lanzarse a lo abierto, donde estuvo siempre —hasta en el sueño juicioso y fantástico de haber tenido refugio. Con la vida acontece que está ahí, es decir, aquí; que constituye una multitud, es decir, mi soledad; que es inmortal, es decir, mi muerte, y su antes, y su después.

El concepto de la vida es, al fin, pura y simplemente el de una concepción. Ha de inventarse, y por cierto que se inventa una y otra vez en cada presencia. No bajo ciertas condiciones, no dentro de ciertos límites, porque pone también las condiciones y levanta los límites. Como compuesto de ser y de hechos cesa el mundo aprendido y custodiado por el recuerdo, dejando en su lugar un saber de la vida que es realidad del sin por qué, morada en un universo animado por infinidad de acciones nacidas de su poder. El saber teórico se detiene un momento en ese umbral, presintiendo el dominio de las causas y

preparándose para ser lo que siempre fue como inteligencia de un viviente: creación imaginación, adivinación.

Aquello que posee de subjetivo deserta en los giros del camino, puesto que la regularidad y la constancia del horizonte va cediendo paso a esa extrañeza absoluta de la objetividad, cuya presencia constituye el sentido del goce: ya no es mero entendimiento ni convención simbólica; no está inmerso en el libre azar como el espía que observa y se esquiva, persiguiendo una utilidad extrínseca para su hallazgo, sino como un concepto pasajero del concepto inmenso. El goce mismo, en su continua dualidad de júbilo y terror, de verse iluminado y abrasado, le invoca a traspasar ese umbral y a deshacer la ilusión de estar aún en su pórtico.

Quien recorre la árida aventura del saber ontológico no se encuentra al término con la tierra prometida, aunque sí con una orientación adaptada a territorios sin mapa. Tras topar y topar con las grandes palabras —tan opacas y transparentes a la vez, tan generosas y tan parcas— habla desde su propio sentido, sin la hipoteca de adherirse a alguna doctrina. De ahí que la vieja brújula, ese Norte frágil, hecho de miedo al miedo y aprendizaje sin enseñanza, la *memoria* —canonizada como forma superior de la substancia por el sujeto—, sea ya toda entera como un poema en el ánimo de la nostalgia. El saber no lucha por olvidar, y se goza en la nostalgia también, donde reconoce la experiencia de su soledad más pura. Pero el sentido ya no necesita el recuerdo, que ensarta las cuentas aisladas del ahora en un yo, ni se interrumpe cuando la memoria cesa.

Apéndice 1

Mi sistema es del principio al fin un análisis del concepto de libertad, y desde esa perspectiva le sobran todas las objeciones.

J. G. Fichte.

UNA TEORÍA DE LA ACCIÓN

El punto de partida está descrito en un texto bien conocido, y aún por desarrollar hasta sus últimas consecuencias. Me refiero a cierto parlamento de Fausto en la parte primera de la obra de Goethe:

> Está escrito que en el principio era el *verbo*. Aquí quedo detenido. ¿Quién me ayudará a seguir? No puedo dar tanto valor a la palabra. Si mi espíritu está bien iluminado, habré de encontrar otra traducción más fiel: en el principio era el *sentido*. Pero piensa bien esta primera línea y no dejes que se apresure la pluma. ¿Es realmente el sentido quien crea y ordena todo? Mejor debiera decir: en el principio era la *fuerza*. Pero mientras escribo, algo en mi interior me dice que no debo hacerlo. ¡Por fin viene el espíritu en mi ayuda y comienzo a ver claro! Escribo sin vacilar: en el principio era la *acción*.

Que en principio es la acción, tras meditar antes las ideas de verbo, sentido y fuerza, parece el recorrido abierto ante una teoría de la objetividad. Que esa teoría siga inicialmente el curso de la *Lógica* hegeliana y el de la fichteana *Doctrina de la ciencia* obedece tanto al propósito de no descubrir mediterráneos como al de ir hacia el núcleo desde el que manan las in-

tuiciones más elaboradas sobre la subjetividad. La obra de ambos pensadores es, a grandes rasgos, una transformación del *ser* en *hacer* y, por lo mismo, una filosofía de la acción. Solo que esa filosofía de la acción —emancipada en principio del dilema epistemológico entre el entendimiento y lo externo— acaba renunciando a las consecuencias de pensar rigurosamente la acción y revela ser, en definitiva, una doctrina de la acción subjetiva, una teoría de lo absoluto como identidad dentro de la contradicción, y no una teoría de lo absoluto como pluralidad y diferencia. Dicho de otro modo, la vida de lo *real* no es para Fichte y Hegel algo tan seco como el *cogito* cartesiano, y ni siquiera es justo situar su experiencia en el terreno del subjetivismo filosófico propiamente dicho, pero en su idea del principio la animación o el brotar de un universo obedece siempre al móvil de una *reflexión*.

Llámese espíritu, luz, idea absoluta, concepto, Yo, etcétera, la actividad obedece a una dinámica identificativa. Al final de la *Fenomenología*, en el capítulo sobre el saber absoluto que prepara el salto a la nueva dimensión de la *Lógica*, Hegel afirma categóricamente como «meta» única del espíritu «saberse a sí mismo»; y en el último capítulo de la *Lógica* define la idea infinita por «su propio absoluto conocimiento de sí». Por otra parte, sería ingenuo pensar que esta reflexión del ser (*hacer*) sobre sí sea una cosa específica de Hegel o de Fichte. Desde Parménides, la intuición del ser es la de algo encerrado en sí y recluido en una identidad inmutable. De hecho, el gran cambio que el llamado idealismo introduce a la hora de pensar lo absoluto es concebir allí no solo un yo = yo, sino el proceso de alienación (*Entäusserung*; según la terminología fichteana), en cuya virtud esa simple identidad consigo mismo se pierde y debe iniciar el despliegue de su recuperación. La alienación o enajenación puede darse solo en *nuestra* sensibilidad, o ser un proceso «objetivo» que acontece en la propia idea absoluta —

devenida opacidad sin espíritu en la Naturaleza— y que ella misma suprime desembocando en la individualidad espiritual humana.

Esta diferencia no es para ser omitida y, sin embargo, resulta hasta cierto punto indiferente ahora, a los efectos de plantear una teoría de la acción. Fichte es más claramente parmenídeo, menos inclinado a reconocer la necesidad de «mediación» en el interior de lo absoluto, mientras para Hegel la mediación es prácticamente lo esencial o la única peripecia efectiva de la actividad. Pero ambos piensan como sinónimos sujeto y acción, con lo cual la filosofía viene a ser un movimiento de desalienación que coloca en el fondo del abismo un espejo donde el yo, el espíritu o la idea puedan reconocerse, y donde al ser descorrido el último velo haga su aparición la imagen especular de la visión misma. El espíritu aparta la cortina que le separa de la objetividad, dice un texto célebre de la *Enciclopedia*, solo para toparse consigo mismo. Casi treinta años antes, en el último capítulo del *Sistema del idealismo trascendental*, Schelling había dicho lo mismo:

> … lo que llamamos Naturaleza es un poema cuya prodigiosa y secreta escritura permanece indescifrable para nosotros. Pero si pudiésemos resolver el enigma descubriríamos allí la odisea del espíritu que, buscándose, huye de sí mismo, pues no aparece a través del mundo sino como aparece el sentido a través de las palabras.

Con todo, esta subjetivación del concepto o de la actividad tiene como requisito una idea parcial o finita de la propia acción, y es, desde luego, una proyección de los principios del yo sobre la realidad en general. Lo decisivo entonces es el sí mismo (*Selbst*) curándose de su abandono en una alteridad donde no puede cumplir la operación de reconocerse en lo circundante, y una filosofía como la de Spinoza tiene para Fichte y Hegel el único pero gravísimo defecto de no tomar en cuenta la «personalidad» de la substancia. No obstante, la subjetivación de la substancia[179] significa el tránsito de una teoría

del sí mismo como acción a una teoría de la acción como sí mismo y, en esa el hecho de sustituir la libre concepción objetiva por del concepto subjetivo. Todo ello cuando precisamente se está construyendo una genealogía concreta y sistemática acción, con lo cual —volviendo al texto de Goethe— la prima sobre el «sentido», sobre la «fuerza» y, en definitiva, sobre la propia acción.

EL SISTEMA DE FICHTE

No está de más entonces hacer una acotación breve y, en lo posible literal del pensamiento fichteano maduro, donde esta contradicción entre una actividad absoluta y la actividad específica del yo se hace flagrante[180]. En el periodo inicial y más conocido de su pensamiento (1794-1796), Fichte construye su sistema sobre los conocidos tres principios del idealismo subjetivo, y un uso profundo de la distinción entre teoría y práctica. El primero de los principios —único «absolutamente incondicionado»— es la tautología pura y simple, A = A, pero como autoposición del yo absoluto, que para Fichte no padece el inconveniente fundamental de la tautología abstracta. Frente al A = A cabe preguntarse «hasta dónde y por qué A está puesto», pero «yo estoy puesto porque me he puesto» y «la proposición A = A tiene validez originaria solo respecto del yo»[181]. De este yo absoluto, que Fichte identifica reiteradamente con «la substancia de Spinoza», se deriva el segundo principio: el yo pone en el yo un no-yo. Puesto que el yo es acción creadora espontánea (*Tathandlung*) en vez de «hecho» (*Talsache*) su propia unidad consigo mismo es diferencia, y su cohesión es al tiempo disyunción. Como actividad absoluta que es, crea sin cesar un *hiatum* entre posición y suposición, interior y exterior, unidad y dualidad, punto de partida y resultado, etcétera. Pero esa cesura que el yo absoluto

impone por su naturaleza de puro *hacer* —y que constituye el fundamento de todo devenir en general— es esencialmente inestable dentro de su necesidad misma, y de ello se deriva el tercer principio: el yo y el no-yo surgidos dentro del yo absoluto como experiencia de la actividad son «divisibles» o «cuantitativos», por lo cual cada uno limita al otro con su propia posición. El yo *quita* el no-yo al ponerse, pero su acto de ponerse es precisamente oponerse al no-yo y, en esa medida, darle nacimiento; ninguno de los opuestos puede limitar al otro sin darle a la vez un ser concreto, y —siendo continuo ese proceso— el resultado que se alcanza es una fragmentación ilimitada. El yo es entonces «cada» yo (como acontece con el no-yo), y cada yo es «divisible» o «determinable» nuevamente, estando los opuestos sometidos a un proceso de recíproca cancelación/conservación (*Aufhebung*). Ahora bien, lo que produce la antítesis del segundo principio entre un yo y un no-yo *dentro* del yo autofundado original o substancia spinozista es algo más que la «pura» actividad del principio absoluto. No *otra* cosa, sino algo *más* o una determinación ulterior pero espontánea de la actividad en cuanto tal, que en su hacer(sé) se desdobla en visión o «imaginación productiva», por una parte, y en «razón» o actividad propiamente dicha, por otra. La imaginación es el fundamento del *conocer* o dimensión teórica, gracias a la cual se conserva y expande el no-yo en el yo. La razón o «acción ética» concentra la dimensión «práctica», cuyo movimiento es exactamente inverso, por cuanto conserva y expande el yo en el no-yo. Así, el yo teórico va «viendo» la realidad objetiva que el yo práctico va suprimiendo cuando somete el objeto independiente al estatuto de una mera inconsciencia, y el equilibrio alcanzado es una tensión entre el alienarse del conocimiento y el reconquistarse de la eticidad.

«Objetividad y génesis», dirá una década más tarde, «son absolutamente idénticas, pero la génesis es una alienación (*Entäusserung*) y un principio de alienación»[182]. El espíritu y lo

real, la libertad y la existencia, son absolutamente una sola cosa en el saber (*Wissen*). Indicar esa interpenetración es indicar lo absoluto, el punto de partida de la «teoría de la ciencia» que ella misma debe transformar en saber «nuestro» o «pura interioridad»[183].

SCHELLING Y HEGEL

La dialéctica fichteana se cierra precisamente estableciendo una identidad entre la razón y un yo interior. Algunos años antes de pronunciarse las conferencias que constituyen la *Doctrina de la Ciencia* de 1804, Hölderlin escribía a Hegel contándole sus impresiones sobre los «escritos especulativos» de Fichte:

> Su yo absoluto la substancia de Spinoza, contiene toda la realidad; es todo, y nada hay fuera de él; para ese yo absoluto no hay por ello objeto [...], pero una conciencia sin objeto no es concebible. Como yo absoluto, carezco de conciencia y, por lo mismo, no soy (para mí) nada, lo cual significa que el yo absoluto es (para mí) nada[184].

Este criterio, aplicado, constituirá el núcleo de la crítica hecha más tarde al sistema de Fichte por Schelling y Hegel. En su extenso artículo *Sobre la diferencia entre los sistemas* de Fichte y Schelling (1801), como más tarde en las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Hegel man tendrá que la Doctrina de la ciencia es una filosofía del sujeto y un idealismo formal, cuyas limitaciones únicamente quedan superadas por su propia filosofía de lo absoluto. En cuanto a Schelling, su *Sistema del idealismo trascendental* mantiene un criterio idéntico al de Hegel, aunque añadiendo la tesis de que lo absoluto es Naturaleza. Sin embargo, es tan extremadamente discutible que Hegel y Schelling hayan superado el sujeto fichteano como que la filosofía de Fichte sea por completo «subjetiva». Sin lugar a dudas, Fichte leyó el escrito hegeliano sobre la diferencia entre su posición y la de Schelling[185], que bien pudo ser un motivo

determinante en la concepción de las conferencias de 1804, pero Schelling y Hegel se refieren siempre a sus escritos anteriores (de 1794 a 1796). En todo caso, el reproche de «subjetivismo» aplicado a Fichte es en ambos pensadores —y sus innumerables epígonos— algo tan justificado en un sentido como inconsistente en otro. Schelling, con su habitual fluidez, identifica lo absoluto con la Naturaleza, para luego proyectar sobre ella la estructura reflexiva del sujeto, afirmando que es un «yo» y posee el dinamismo de la subjetividad.

Evita equívocos inútiles distinguir dentro de las filosofías del sujeto dos aspectos. En un lado está lo que el sujeto tiene de «acción» frente a la «pasividad» del objeto, y en este sentido —como acontece en Fichte— la subjetividad del ser significa sencillamente su carácter de hacer (*Tathandlung*) opuesto a su carácter de hecho (*Tatsache*). En el otro lado, subjetivismo significa ver como corazón de lo que es un impulso a la identidad, un saberse reflexivo que se mueve de modo análogo al yo humano, y persigue el *reconocimiento* de un modo u otro. Solo esto segundo es en verdad problemático, y por una curiosa paradoja, quienes incurren con mayor insistencia en ello son Schelling y Hegel. El pensamiento de Fichte es fundamentalmente un discurso sobre lo más obvio e inapresable a la vez, sobre la ubicua acción que inventa universos, y las extraordinarias dificultades de su lectura derivan simplemente de que quiere una comprensión de la actividad como actividad y nada más. Por supuesto, la conclusión que se alcanza en las diversas «doctrinas de la ciencia» es subjetiva también en el segundo sentido, porque la existencia acaba asimilándose a una substancia única que es *saber*, intuición de *sí*, y porque ese saber constituye allí el concepto de la razón. Con todo, el «saber» fichteano sigue siendo menos subjetivo que el de Hegel, por ejemplo, y en la historia de la filosofía occidental un esfuerzo como el de Fichte por ir al núcleo de la pura actividad

solo tiene ciertos paralelos con la especulación de Heráclito y Aristóteles. Muy otra cosa es la desdichada elección de términos para dar cuenta de la experiencia conceptual, pero el contenido que Fichte atribuye al «yo» es —según sus propias y reiteradas afirmaciones— la substancia de Spinoza; con buen criterio, Hegel y Schelling sustituyeron *Ich* por *Selbst*, pero ese cambio no implica una modificación real en la actitud ante lo que hay, y el «yo» fichteano sigue siendo más activo y menos reflexivo que el «sí mismo» hegeliano y schellinguiano.

A estos efectos es procedente recordar lo expuesto en la última parte de la *Ciencia de la lógica* (lib. II, secc. 3.ª: la idea). El resultado del cual se parte es un contenido que inicialmente se puso como puro «ser» indeterminado (igual a «nada») desde allí, por dialéctica interna, ha acabado determinándose como «concepto». El movimiento del concepto ha tenido por etapas una lógica formal (teoría del juicio y del silogismo) y una lógica objetiva (teoría del mecanismo, del quimismo y teleología) que desembocan en la verdad realizada del propio concepto, esto es, en la idea. El concepto se hace idea poniéndose como «esencia del objeto existente en sí», con lo cual desaparece inmediatamente la distinción del fondo y la forma; el fondo es justamente la «actividad formal», y la actividad formal es el concepto (que con su «paciencia» y su «fuerza negativa» ha realizado previamente una completa explicitación de su concebir en cada presencia elegida). Puesto que el interior del objeto es —a pesar de su variedad y su número— el concepto o lo libre autodeterminado, el mundo se transfigura y abandona «la apariencia de la variabilidad falta de fin». La idea es, por eso, tanto el concepto formal o subjetivo como el objeto mismo, la unidad del concepto y la objetividad, donde cabe distinguir *dos* contenidos: uno, «ideal», es el concepto en sus determinaciones, con entera independencia de cualquier fenómeno y en su pura interioridad; otro, el contenido «real»,

es la «representación que la Idea se da en la forma de una existencia (Dasein) exterior»[186]. Este doble pero único contenido tiene, evidentemente, conexión con el desdoblamiento de lo absoluto en luz e imagen, tal como aparece en la *Doctrina de la ciencia* de 1804, y con la dinámica de reconstrucción y preconstrucción original. Fichte había dicho que la unidad de luz e imagen era la razón haciéndose intuitiva o intuicionante, cuya experiencia colmaba el *hiatum* entre sujeto y objeto, y Hegel afirma que «la idea puede concebirse como razón y como sujeto-objeto»[187].

Para Hegel, lo específico de la idea es ser esencialmente *proceso*, porque su «identidad» solo es libre siendo «negatividad absoluta», y, por tanto, movimiento dialéctico. La negatividad que recorre el sistema hegeliano, «mediando» todo lo «inmediato», es un modo de asumir la actividad sus actos, una manera de mostrar la *Tathandlung* viviente, que deshace la ilusión del devenir como condición extraña al contenido más propio de lo real. Y cuando el saber ha alcanzado el terreno de la idea, —llevando tras sí, a título de legitimación, todo el proceso precedente— esa actividad libre e inventiva aparece como lo que en efecto es, como autodeterminación del concepto (o autogénesis absoluta, en Fichte). Porque la idea es proceso, toda «definición» de lo absoluto es «falsa» y expresa una identidad «abstracta», que se mantiene «en reposo», y en esa misma medida es preciso atestiguar el carácter *subjetivo* de la idea. No hay texto más revelador que el comentario al epígrafe 215 de la *Enciclopedia*, donde se dice que la unidad de pensar y ser en «lo substancial» solo muestra «lo infinito *neutralizado* con lo finito». La substancia absoluta no es la idea absoluta para Hegel, dado que:

> Lo infinito trasciende lo finito, el pensamiento trasciende el ser, la subjetividad trasciende la objetividad. La unidad de la Idea es subjetividad, pensamiento, infinitud, y debe distinguirse esencialmente de la idea como *substancia*.

Por eso mismo lo absoluto no es el ejercicio de una acción que se particulariza en indefinidos modos, como en Spinoza, sino una acción que extrañándose de sí en esos indefinidos modos vuelve al término sobre su propio fondo y se *reconoce* precisamente como subjetividad o como un «yo interior», según la expresión de Fichte. De ahí que lo descartado al desembocar en la idea sea «la apariencia de una variabilidad carente de fin» y no tanto el «reposo» o la «facticidad», puesto que el espíritu o sujeto absoluto ha de suprimir ante todo ese mal reflejo de lo diverso y autónomo —la objetividad propiamente dicha— donde no encuentra por doquier su propia y personal imagen tras el «aspecto» de las cosas. La idea ha de consumar efectivamente esa reconquista de sí como *Geist* todopoderoso, y su específico proceso de retorno a sí pasa por tres momentos o dimensiones, que son tanto las fases de su (relativo) extravío como las moradas inmediatas a su última y definitiva sede. Esas *dimensiones* son la vida, el conocimiento y la voluntad o, lo que es igual, la idea de la vida, la idea de la verdad y la idea del bien.

Hegel distingue categóricamente entre vida *lógica* y vida *natural*. «En la Naturaleza la vida aparece como el grado máximo conseguido por la exterioridad natural gracias a haber vuelto sobre sí [...], pero el Espíritu no es algo natural, sino más bien lo contrario de la Naturaleza»[188]. Tal como se produce inmediatamente, la vida sigue siendo una «variabilidad», y aunque no falta allí el fin o el impulso interno al cumplimiento —eso distingue lo animado de lo inanimado—, «la Naturaleza no contiene en sí la meta final absoluta... y permanece entregada a la irracionalidad de lo exterior»[189], cosa idéntica a afirmar que la vida natural no proporciona esa reflexión del espíritu en el espíritu, ni parece en general vocada a cosa distinta de la pura *flexión*. En consecuencia, dentro de la vida misma —como vida «lógica»— se verifica un proceso

aniquilador de su variabilidad e irracionalidad. Lo primero en este movimiento catártico es la vida como «absoluta universalidad», que es el «alma omnipresente» y «lo simple en la múltiple exterioridad». Tiene por substancia el concepto en su concebir inmediato, como voluntad de su propio poder inventivo o concipiente, y lo que concibe en tanto que universal es su particularización, «el impulso específico de la particular diferencia». Dicho de otro modo, la vida es esencialmente «cosas vivas» que perseveran radicalmente en su particular diferencia o en su finitud. La universalidad de la vida tiene en el viviente tanto poderío como su especificación, pero la unidad de lo general y lo particular del concepto no es absoluta. Por eso «son *separables* el alma y el cuerpo», y de ello deriva «el carácter mortal del viviente».

El segundo momento en la idea de la vida es entonces el viviente, cuyo contenido viene representado por la *sensibilidad*. La sensibilidad es «receptividad infinita…, que en su *determinación* no se convierte en algo múltiple y externo, sino que está absolutamente reflejada sobre sí», por lo cual «la impresión vuelve a la simplicidad del sentimiento de sí». El ser sensible animal es un «puro vibrar de la vitalidad» que acoge todo exterior y lo traduce a «alma existente en sí». El *Proceso vital*, que constituye el tercer momento en esta dialéctica, se caracteriza por la relación negativa del viviente para con lo otro, «la naturaleza inorgánica enfrentada a él», siendo así que la propia corporeidad del viviente deviene para él «su naturaleza inorgánica»[190]. El mundo al cual se enfrenta el individuo tiene signo de una «falta», de algo no *traducido* al sentimiento de en esa medida el viviente es *deseo*, acción negadora de la exterioridad independiente. Pero en la demostración efectiva de la «nulidad» de lo otro, que es el deseo como apropiación pura y simple de las cosas externas, el viviente solo se conserva oponiendo como «fuerza de resistencia» a eso otro su propia fertilidad

o el poder de reproducir su forma limitada dividiéndose interiormente en dos sexos. Ahora bien, la reproducción es una *Aufhebung* de la individualidad, donde ésta se ve suprimida y conservada a la vez, y su resultado es precisamente el *género* o «la universalidad substancial». Visto entonces en su conjunto, el proceso vital es la aniquilación de la objetividad como *impulso* interior y necesario. Lo viviente surge determinado una objetividad que es «otra» y se conserva allí como individuo, pero es también el impulso a eliminar el objeto que, en misma medida, lo invoca y supone.

Semejante «contradicción absoluta» solo se cancela positivamente con la muerte del animal, que, para Hegel, «está causada por su ser mismo [...], inadecuado a lo universal»[191]. Esta muerte, que es «el devenir del espíritu», es también el nacimiento del género como «individualidad eliminada desde sí», ambas cosas —el espíritu y el género— resultan al menos parcialmente intercambiables; en el género, la producción real o concebir se ha vuelto enteramente hacia dentro y es *reproducción* del arquetipo; en el espíritu, que es la vocación de la actividad a la mismidad, la producción es su propio concebirse concibiendo y —como tal— *reflejo* más o menos nítido de su interior o sí mismo, donde se suspende el vacío creado por la pura acción. Como re-flejo y re-producción, el espíritu y el género viviente tienen la estructura de la idea en sentido platónico: determinación pura, que aparece como recuerdo de sí misma en lo determinado, a lo cual corresponde el carácter de un ejemplar (del género), una imagen (del espíritu) o una copia (de la propia idea).

Puesto que en el género toda la construcción es reconstrucción, la idea se hace allí transparente o «se refiere a sí misma como idea»[192] y con ello se realiza la transición de la vida al «conocimiento», donde aparece una dimensión nueva para la explicitud de su contenido. La dialéctica de la idea es —en lo

precedente y siguiente— la dinámica de una contradicción entre subjetividad y objetividad, tan necesaria como contradictoria en sí misma. La oposición real se verifica entre algo que se niega o «resiste» al ser reflexivo (objetividad) y el ser reflexivo mismo (sujeto), cuando lo primero se concibe únicamente como la «flexión» del ser reflexivo antes de rebotar en su reflejo. De ahí los múltiples textos de Hegel constatando que el concepto atraviesa y «penetra» la objetividad tan pronto como logra superar su «mala» subjetividad o su psicologismo. Dentro de esta dialéctica general, lo que al fin es sometido por el género —mediante el sacrificio de la individualidad finita — es la naturaleza exterior. Yen la dimensión del conocimiento que sucede a la dimensión de la vida acontece en principio lo contrario. La subjetividad abstracta del género (aquí humano) debe objetivarse, llenarse de mundo y cancelar su conciencia de sí como actividad formal ubicua. A pesar de sus declaraciones contra el «idealismo subjetivo», la *Lógica* entra ahora en un terreno básicamente fichteano, y el «conocimiento» contendrá el proceso del yo teórico tanto como la fase posterior de la «voluntad» contiene la dinámica del yo práctico.

Hegel comienza constatando que buscar la *verdad* de lo objetivo es considerar el objeto «como identidad consigo mismo»[193]. En el conocer el concepto *está* en la propia objetividad, pero por eso precisamente «se supone como universo exterior». En consecuencia, el proceso del conocer será la igualación de ambos «juicios», la cosa dada como identidad interior y la suposición de algo externo e indiferente al concebir subjetivo:

El proceso se descompone en el doble movimiento diferenciado del impulso (*Trieb*). Por una parte, superar lo que hay de exclusivo en la *subjetividad* de la idea, acogiendo en sí el mundo existente llenar la certeza abstracta de sí mismo. Por otra

parte, superar lo que hay de *exclusivo* en el mundo objetivo, que aquí solo es una *apariencia*, una colección de azares y de formas sin realidad, determinando y formando tal mundo mediante la interioridad de lo subjetivo, que aquí tiene el valor de lo objetivo verdaderamente existente[194].

Hegel llama a lo primero «actividad teórica de la Idea», «tendencia que quiere saber la verdad», y «actividad práctica de la Idea» a lo segundo. La dialéctica de la verdad se inaugura la total aceptación de lo «dado», esto es, de los «géneros», «fuerzas» o «leyes», que constituyen el resultado de la vida, y allí la contradicción se establece entre la subjetividad de lo verdadero (el hecho de que la verdad es ante todo «saber») y la «admisión» del objeto dotado de sentido en sí mismo, requisito esencial para que el saber no quede vacío e impotente en definitiva. Lo que determina la «finitud» de este saber —el *entendimiento*— es «la *suposición* de la oposición», en virtud de la cual ni suprime efectivamente lo opuesto ni llega a reconciliar de modo real los extremos. Su primera expresión es el análisis o «método analítico», donde hay a la vez un mero «recoger lo que existe» y «una no obstaculizada expansión del concepto sobre el objeto»[195]. La antítesis del análisis y su descomposición del objeto en elementos o particularidades es el «método sintético», que procede a la «comprehensión» de lo existente unificando las múltideterminaciones. Uno y otro unidos proporcionan la «definición» del objeto, y allí —como nexo preciso de generalidad y particularización— la cosa aparece en su naturaleza puramente conceptual. Siendo la definición el sistema de todas las determinaciones del contenido, el objeto emerge como un «teorema» o como unidad precisa de «demostración» y «construcción», donde lo patente es «una relación sintética de determinaciones *diversas*»[196].

Pero el objeto *definido* es ya el equilibrio de la pura actividad teórica subjetiva con «lo en sí y por sí determinado», por lo

cual no está «dado» simplemente y compuesto de pura facticidad. El objeto definido se hace a sí mismo o cumple su definición, y en ese realizarse la idea de la verdad deviene idea del bien, el «saber» deviene «querer». En este punto Hegel parece superar el pensamiento de Fichte, porque el tránsito de la teoría a la práctica es en principio la activación o animación *del* objeto y *por* el objeto; lo que el «conocer» ha hecho en la objetividad es entonces ver cómo ella se realiza de modo inmanente y cómo el objeto lleva consigo su propia semilla.

Sin embargo, la dialéctica del «querer» revela que la idea práctica permanece enteramente dentro del marco operativo del yo práctico fichteano. El interés del bien es dar al mundo «su fin propio», y su idea «es una certeza de la irrealidad de lo objetivo»[197]. Debe observarse que la irrealidad del ser objetivo *no* proviene ahora de velar o desvirtuar el principio activo absoluto desde donde mana; la objetividad pensada ahora no es un hecho opaco e inerte, sino más bien «teorema», unidad de «demostración» y «construcción», pero aun siendo pura actividad es *insatisfactoria*, y el concepto se dirige «contra» ella, en vez de brotar libremente allí. Por lo mismo, la idea del bien debe destruir o mediatizar la existencia en y por sí del objeto ya definido, simplemente porque no es total reflexión para el sujeto. Con todo, dicho combate del bien (subjetivo) contra la autonomía del concepto objetivo finitiza la idea práctica de modo análogo aunque inverso al esfuerzo del conocer; en la idea teórica lo supuesto era la *realidad* del objeto, y en la práctica lo supuesto es su irrealidad. Además, el querer o la voluntad —impulso del bien— es «lo que se determina», una autolimitación vocada a particularizarse y, en tal medida, una destrucción de su propio hacer.

> En las determinaciones contradictorias del mundo objetivo, la *meta del bien* puede realizarse o no, es puesta como esencial no menos que como inesencial, como real y al mismo tiempo como únicamente posible. Esta

contradicción es en su aparecer el *progreso infinito* de la realización del Bien, que solo está determinado como deber[198].

Puesto que el bien es esencialmente un deseo del bien y no *lo bueno*, el ἀγατόνv platónico, la idea práctica constituye «una idea todavía sin realizar», cuya consumación es el silogismo «de la finalidad extrínseca». El sujeto «somete» la objetividad transformándola en medio de su encuentro consigo mismo, pero de tal manera que el medio no llega a asumir interiormente la finalidad impuesta, y todo paso ulterior en su desubstancialización (poniendo la voluntad legislativa de sujeto como núcleo) implica al mismo tiempo la ruina de la reflexión sobre él, porque priva de realidad al objeto. Trascender ese silogismo exige entonces que el concepto suprima «su propia visión de sí», su verse fuera de cuanto hay, y que se atenga a «su realización en sí»; dicho de otro modo, es preciso que cancele la finitud del conocer y la finitud del querer, lo primero sabiendo la unidad de sujeto y objeto, y lo segundo consumándola como algo idéntico al presente inmediato. Al hacerlo así, «la realidad antes hallada aparece al mismo tiempo como el fin realizado…, como mundo objetivo cuya causa y subsistencia efectiva es el concepto»[199]. Esa plenitud infinita de la presencia es «la idea especulativa o absoluta».

Al llegar a este punto la *Lógica* ha cumplido la pretensión expresada en el prólogo de ser «el discurso de Dios antes de crear el mundo y un espíritu finito», y ha cumplido esa pretensión mostrando cómo el concebir se concibe con absoluta necesita idea absoluta es el espíritu absoluto mismo, que Hegel piensa combinando los dos aspectos antes mencionados en la comprensión de la subjetividad. La idea absoluta es la acción originaria en su eternidad instantánea, el alma de la presencia, el *logos* heraclíteo vigente como puro devenir. Pero «no es solo alma… y tiene por añadidura *personalidad*»[200], con lo cual «su esencia consiste en volver sobre sí», es decir, en la re-

flexión; la idea absoluta es «el concepto cuyo objeto es la idea», el pensar que se piensa o la verdad sabiéndose. Este volver sobre sí impone como «totalidad exhaustiva» la «determinación formal», y así el *contenido* coincide enteramente con la *forma*. Tomada en su simplicidad fluida y transparente, la idea contiene o abarca «lo lógico» (*das Logische*), donde el concepto es el «método» como «lo universal de la forma del contenido». En realidad, la idea no tiene alma y substancia sino como *método* (radicalización de un pensamiento de Lessing), y «él es su fuerza absolutamente infinita [...], la potencia única y absoluta de la razón..., el supremo y único impulso»[201]. Dicho de otro modo, la idea es el *todo* al fin concebido en su perfecta unidad, y allí —en la idea misma *vista*— cuanto cabe discernir a título de motor y paisaje es la modalidad del despliegue, porque esa manera de ir constituye el «sistema de la totalidad», entendiendo por sistema la organicidad conseguida por la idea misma. El camino es así la vida de la acción o su *curso*, que como movimiento absoluto posee la determinación de un círculo con tres posiciones fundamentales.

Primero está el comienzo, «extraído de la percepción y la intuición», que se confunde con el ser o lo inmediato y es el concepto no puesto todavía como concepto. Lo siguiente es la división del concepto en lo universal y la individualidad, «diferencia que continúa progresando en lo distinto de ella», y —como tal— el momento de «aparecer en lo opuesto» o la *reflexión*. El tercer momento es el concepto «realizado», donde la Idea constituye la única totalidad y se verifica una completa «desaparición de la apariencia». Estas tres fases coinciden literalmente con la estructura de la *Ciencia de la lógica*, que concluye así «comprendiendo su propio concepto de sí como aquella idea pura para quien es la Idea». Debe tenerse muy en cuenta la importancia decisiva que Hegel atribuye a esta ciencia o saberse de la idea a los efectos de su «cumplimiento», porque es,

una vez más, la manifestación del subjetivismo adherido a su pensamiento. Solo concibiendo lo absoluto como impulso de *identificación* cabe afirmar que el hecho de ser conocido por un viviente (el hombre en general o el filósofo) afecta de alguna manera su naturaleza. Sin embargo, para Hegel ese autoconocimiento no es solo algo esencial en la idea, sino *lo* esencial absolutamente, y la aparición de un espíritu finito (humano) deja de ser una circunstancia azarosa o un resultado evolutivo entre otros, para convertirse en el eje sobre el que gira la verdad. La *verdad* y no el *bien*, que, según el propio Hegel, «se cumple eternamente y sin necesidad de esperarnos a nosotros», en cuanto coincide con la existencia del espíritu.

El resultado es entonces una teoría de la acción —pues eso son la *Doctrina de la ciencia* y la *Lógica*— que se transforma en teoría de la reflexión, donde la aventura de inventarse una presencia (el concepto del universo) se entremezcla con la aventura del reconocimiento realizada por un yo en otro yo. A pesar de todas sus críticas al idealismo subjetivo, el sistema hegeliano hace sinónimas las expresiones *yo* y *ser por sí*, y en la transición desde el segundo al tercer momento del método queda manifiesto. El término del segundo momento (teoría de la esencia) es la substancia de Spinoza, pero ella es solo «necesidad» y no «libertad», solo ser y no sujeto, por lo cual se impone pasar a la comprensión de todo el movimiento lógico-ontológico desde la perspectiva del concepto subjetivo. Es en tal instante cuando la *Enciclopedia* afirma que «esa liberación se llama Yo mientras se concibe existiendo *por/para sí*, y *espíritu libre* desarrollada en su totalidad»[202]. Hay por ello dos lecturas claramente diferenciadas para «concepto» y para «método»; una donde son palabras idénticas a «autoconciencia», y otra donde son idénticas a «génesis». Hegel define el concepto «realizado» como concepto «que contiene la *posición* de sus determinaciones en su ser por/para sí»[203] y esta realización puede

captarse de dos modos no antagónicos, pero desde luego divergentes. Cabe ver allí el concepto que se comprende *como* concepto, en cuyo caso el concepto «realizado» es sencillamente el propio filósofo, y cabe también ver allí el concepto que comprende su propias condiciones de ausencia y presencia, en cuyo caso el concepto «realizado» es la verdad.

Que a la verdad le importe saberse viene a ser en cualquier caso lo inverosímil, de igual manera que la idea de un yo *infinito* constituye una contradicción terminológica. Sin embargo, todo ello es inevitable mientras lo subyacente al conjunto del discurso especulativo —la acción— se conciba, en parte, como tal y, en parte, como proceso de alienación y des-alienación de un *sujeto* dentro de otro sujeto. En el caso de Hegel, la raíz de la divergencia depende del con tenido que se atribuye, implícitamente al comienzo y explícitamente después, al *ser* en cuanto tal. Eso, lo inmediato y ubicuo, solo es actividad en *un* sentido, y el resultado último de la *Ciencia de la lógica* adelanta «la simple *relación consigo* mismo, que es el *ser*»[204]. Que el ser sea precisamente relación implica aceptar a título de determinación universal definitiva el principio de identidad, la tautología, y el titánico esfuerzo de la lógica especulativa hegeliana consiste en ir consolidando el principio de identidad dentro de la continua contradicción inherente al hecho de ser ante todo *proceso*.

El proceso queda reducido así a una reflexión, y el «método» no pasa de ser un tránsito en dos tiempos: de la irreflexión a la reflexión exterior, y de la reflexión exterior a la reflexión interior. La lógica hegeliana es entonces una *explicación* de la imagen antes que el acto de producir la visión del principio activo, y no es, en realidad, «el puro concepto que se comprende a sí mismo», sino el concepto de sí que se comprende a sí mismo, *confirmación* de la identidad en la identidad. Queda cancelado en esa medida cualquier *contenido* real, y su lugar lo

ocupa la «forma» que es el propio método, cosa idéntica a decir que lo abierto de la acción infinita cede paso a las cadenas del movimiento reflexivo, tal como el ser parmenídeo se encuentra atado a la tautología por obra de una necesidad fatal.

El pensamiento de Fichte y Hegel en torno a lo absoluto permite extraer una serie de analogías básicas. En primer lugar, su especulación coincide en el hecho de realizar *teóricamente* la operación conceptual del yo *práctico*. Ese y no otro es el motivo de que en ambos haya continuamente el sentimiento de una comprensión en verdad absoluta de lo absoluto, como es también el motivo de que esa comprensión tenga el carácter de un rescate o una reconquista de la acción originaria desde su inconsciencia en la objetividad natural. Contemplando los sistemas de uno y otro, tanto en su dirección general como en los desarrollos particulares, pueden establecerse las siguientes conclusiones esquemáticas:

> 1) La dialéctica especulativa de Fichte, Schelling y Hegel medita fundamentalmente la teoría aristotélica del movimiento y el concepto de lo autoconstituido en Spinoza, es decir, las dos formas más acabadas y profundas de concebir la *acción* en la historia de la filosofía occidental. En tanto en cuanto la filosofía de Spinoza se niega radicalmente a una subjetivación —y mucho menos a una «personalización»— de lo absoluto, el puro fluir o «seguirse» de la substancia en ilimitados modos es oscurecido por el concepto aristotélico del movimiento como finalidad inmanente, donde la *dynamis* se transforma en *enérgeia*. Pero en Fichte y Hegel la comprensión conceptual del movimiento tiene como segundo rasgo común una adhesión incondicionada a la problemática de la idea comprendida básicamente como *reflexión*, y en ello consiste su límite.
>
> 2) La supuesta *Aufhebung* de Fichte por el idealismo «absoluto» hegeliano es una convicción carente de verdadero fundamento, y quizá basada en la inusitada aspereza del discurso fichteano. El extraordinario escrito de Hegel sobre la diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling, leído con atención, revela más una crítica del segundo que del primero, o bien Hegel desarrolló su pensamiento de acuerdo con el de Fichte sin saberlo (ignorando su obra posterior a 1794-1796), o bien tuvo conocimiento directo o indirecto de las exposiciones orales solo publicadas póstumamente. Es una cuestión fáctica de escasa importancia, pero cabe establecer que en la comprensión de la actividad absoluta, Hegel solo aventaja a Fichte por su atención al detalle. Debe tenerse en cuenta

que el desarrollo, incluso terminológico, de Hegel está anticipado casi enteramente por la reflexión fichteana; me refiero a rasgos tan «hegelianos» como el concepto de alienación, el uso de la contraposición mediato-inmediato como elemento dinámico, el énfasis puesto sobre la noción «concepto», la definición del pensamiento especulativo, la crítica del kantismo desde una unidad sintética anterior a la disyunción epistemológica, la recuperación y subjetivación de la substancia spinozista, la teoría del fenómeno y el fundamento y hasta el estilo singularísimo de la exposición, «poniendo» la cosa para después descubrir la dialéctica que conduce a su *Aufhebung* en otra. *La Doctrina de la ciencia* termina con la razón o «unidad de la luz» haciéndose intuitiva o «intuicionante», y, en la *Enciclopedia*, la parte dedicada a la lógica dice en el último parágrafo que, «considerada en su unidad consigo misma, la Idea es intuición, y, como tal intuición es la *naturaleza*».

3) Hegel y Fichte son también los dos grandes representantes de un pensamiento *orgánicamente* sistemático, y no simplemente ordenado por cuestiones. En ello está su elemento más imperecedero, porque la filosofía no tiene entonces el carácter de una construcción más o menos armoniosa, sino el de un descubrimiento que se realiza reteniendo a toda costa el hilo de la experiencia conceptual, como el soñador que retiene un sueño favorable y lo prosigue allende el umbral de la vigilia, negándose a la falsa racionalización del entendimiento o sin perder su cualidad de concebir libre. Fichte y Hegel ofrecen como «sistema» todo menos un índice exhaustivo de materias, y su desmesura —si la hubiera— no es querer abarcar todo lo existente, sino partir de la experiencia más cotidiana, y permanecer en su espontánea dialéctica hasta agotar el contenido allí inmanente. Aquello que Fichte llama «pernoctar en lo incomprensible» solo quiere detenerse en el último por qué del saber, donde al fin es manifiesta la energía viviente y la mera existencia se ha trocado en realidad propiamente dicha. Por lo mismo, esa especulación es un pensamiento *narrativo* y no un pensamiento argumentador, un saber para el cual las exigencias cartesianas de nitidez intelectiva son inesenciales dentro de un *relato*, cuyo objeto no es construir juicios inatacables y sí abandonarse al ánimo que nos vive. Cabría decir en cierta medida lo mismo de la *Ética*, si no fuese porque su método artificioso —la fría metafísica cartesiana del entendimiento— suprime la propia progresión que pretende establecer. Y, en realidad, la *Ética* es más impecable o menos expuesta a objeciones de fondo que la especulación de Fichte o Hegel, pero falta allí la progresión viva de la experiencia, y su contenido es el de un sueño por así decirlo retocado, donde la perfección resulta de lo más opuesto al abandono en manos de la cosa sentida misma; la sucesión sistemática de los contenidos en la *Ética* obedece a razones de claridad y pulcritud expositiva, mientras en sus sucesores germánicos parece brotar solo de una continuidad en la experiencia o en la propia cosa pensada.

4) El acto de *producir la visión*, impulso y fin del pensamiento especulativo, es el acto de alcanzar una aclaración en torno a lo que podría llamarse patria o morada en términos absolutos. Olvidarlo o ignorarlo conduce a la situación habitual del lector ante la verdadera filosofía, que no es tanto una incomprensión de términos o pensamientos específicos como un desconocer pura y simplemente de *qué* se habla. En el caso de Fichte y Hegel, el contenido de la visión es la *actividad formal* ubicua o, empleando la palabra por ellos elegida, el «concepto». Esto significa que cesa el mundo en su carácter de facticidad dada, y que en el lugar de las fijas imágenes surge como presencia empírica una acción esencialmente genética, extrayendo sin pausa las consecuencias de su *poder*. En el caso de Spinoza o Leibniz, por ejemplo, el contenido de la visión es más directamente el poder y lo que podría denominarse actividad «material», porque en la cosa comprendida se capta ante todo una expresión o un *sentimiento* del principio activo absoluto, cuya operación no es tanto la *forma* en general como la *intensidad* de presencia. En ambos casos el resultado inmediato de la intuición alcanzada es un emanciparse de lo tenido por «real» con arreglo al sentido *común*, esto es, un retorno al *sentido* en la acepción más rigurosa del término, como dialéctica de un quién y qué en la experiencia vivida.

LO PURO Y LO FÍSICO

La crisis total de la especulación que sigue a la muerte de Hegel y las últimas clases de Schelling en Berlín no se mitiga hasta la peculiar combinación de vitalismo y formalismo que representa la corriente fenomenológica. Como es obvio, el saber filosófico que recobra su entusiasmo —tras casi un siglo de silencio o vaguedades culturales— llega pronto al problema del sujeto. A la vez, no puede olvidarse que la pretensión de la fenomenología como corriente filosófica es emancipar a la conciencia de su aprendizaje o del pasado en general, y hacerla capaz de captar directamente la intuición vivida. Pero, como es sabido, esta emancipación —que buscaba en realidad salir del asfixiante esquema kantiano— quiere a la vez conservar muchas premisas de esa filosofía y especialmente el terreno trascendental inaugurado con la primera de las *Críticas*.

Evidentemente, bastaba demorarse en el relato de tal o cual intuición yendo de frente a ella, para llegar a una conciencia incapaz de llamarse en lo sucesivo «estado de conciencia», y obligada a definirse como flujo, vida, etcétera. Pero en ello se encerraba un cierto juicio implícito sobre el lugar del sujeto entre lo real, y ese juicio ni estaba preparado para defenderlo Husserl ni menos aún dispuesto. De hecho, la orientación husserliana inicial —en la primera edición de las *Investigaciones Lógicas*— va en la dirección de descubrir, no sin cierto asombro, la falta de intuición del yo «primitivo» o «trascendental», esto es, la *inesencialidad* del sujeto para la constitución del sentido[205]. Solo que esto desbordaba completamente los fines renovadores aunque tradicionales y académicos de la fenomenología, minaba el edificio de la filosofía germánica y, en general, caía de lleno sobre el más ontológico de los dilemas: substancia o sujeto.

Consciente de ello, y de su filiación con el concepto kantiano del «yo pienso» como unidad originariamente sintética de la apercepción, Husserl introduce una nota en la segunda edición del libro donde dice: «Con el tiempo he aprendido a encontrarlo [al yo primitivo] o —mejor— he aprendido que en la pura aprehensión de lo dado no era preciso dejarse retener por miedo a los excesos de la metafísica del yo». Estas palabras suprimen cualquier duda sobre el deseo de unirse a la «metafísica del yo», y vale la pena observar el sensible cambio que va de buscar una «pura aprensión de lo dado» a las pretensiones clásicas del saber filosófico como *conocimiento*; aquí no se pide al sentido cosa alguna salvo su aparecer, y no se pretende en ese aparecer meta distinta de su experiencia. La filosofía se constituye entonces como medio de estar abierto a lo que brota, y como sencilla fruición del contenido que inevitablemente habita la conciencia. Sin embargo, la «metafísica del yo» es lo que Husserl aprende a encontrar, según sus propias

palabras, y aprende a encontrarla perdiendo el miedo a sus «excesos». En *Ideas I*, y a título de «posición provisional», se enfrenta como de pasada al problema de combinar el «flujo de la conciencia pura» o «flujo de los múltiples vividos» con un sujeto que no sucumbe a la puesta entre paréntesis del mundo; desde luego, el requisito de esa transacción es que «queden fuera de circuito el hombre como ser natural y todo ser animado»[206], pero fuera del cuerpo y los cuerpos queda algo que lanza su mirada a todo «vivido» sin ser en sí un «vivido» ni el fragmento de uno, sin pasar en el flujo donde todo pasa, y eso es el «yo puro».

Husserl hace un esbozo de justificación para lo recién afirmado y especialmente para la idea de que el yo es estable. Sin embargo, su raciocinio insiste en incluir lo definido dentro de la definición:

> La vida del yo se desvanece en un sentido peculiar con cada cogitatio, pero todos los vividos del segundo plano se adhieren a él y él a ellos; todos, en tanto pertenecen a un *único* curso de lo vivido que es el *mío* [...]; en lenguaje kantiano: el «yo pienso» debe poder acompañar todas mis representaciones[207].

El contenido del yo es así el «mi» o el «mío», y si ha de haber un yo inmutable simplemente porque sigo vivo —ahora, luego, como «animal natural» y no como desnudo *cogito*— también podría decirse que Dios premia con otra vida porque a la muerte, o cualquier cosa semejante. Y mientras el «mío» no atraviese la metódica puesta entre paréntesis sufrida por todo lo «animado» la justificación del aserto queda incumplida. Pero lo que Husserl quiere dejar establecido como *necesario* —el yo puro— no es una vida particular suya o de otros hombres, ni siquiera algo como la personalidad, sino un principio lógico-ontológico: la identidad. Que el yo acompañe a todos los vividos significa que todos los vividos son identidades, esto es, que lo común y a la vez operante sea la relación positiva de algo a sí mismo; eso es lo que en el pasar no pasa,

la «trascendencia original» en cuya virtud hay una «identidad absoluta» en la conciencia. Desde la perspectiva que aquí interesa, la solución de Husserl tiene dos consecuencias primarias: 1) poner como forma más propia de la existencia la memoria, mencionada elípticamente como el proceso en cuya virtud «todos los vividos del segundo plano se adhieren a yo», memoria que es por una parte el «yo pienso» estampado en general sobre el objeto cambiante de la conciencia, y que por otra es la condición vital de ese yo puro y de cualquier otro; 2) proyectar esa memoria o reflexión sobre lo vivido, de tal manera que esto último pasa a ser una serie o curso de nuevos yos[208]; con ello el flujo de los múltiples no solo se realiza dentro de una identidad absoluta, sino que está compuesto a su vez por las identidades singulares o «polos-objetos» de cada momento.

La pureza de la conciencia y el ideal fenomenológico

En realidad, no cabe invertir más una orientación. Porque tanto el sistema de contenidos aparejado al idealismo conceptual vigoroso (por reparo ante sus «excesos»), como el contenidos aparejado a la filosofía de la substancia. Dentro de la propia corriente fenomenológica se había ya una comprensión de «existencia» y «conciencia» en Heidegger y Sartre que impedía el salto atrás. En el caso del primero, unas contadas pero luminosas consideraciones sobre los griegos bastan para excluirle siquiera parcialmente de la fenomenología en cuanto tal y de sus preocupaciones puras. En cuanto al segundo, su ensayo *La trascendencia del Ego* (1934) y su tratado *El ser y la nada* (1943) son el esfuerzo por consolidar la conciencia como realidad absoluta, corrigiendo el privilegio otorgado por Husserl al yo y oponiendo al dilema substancia una conciencia impersonal y a la vez asubstancial.

Sartre articula su crítica al yo trascendental sobre varios puntos convergentes. El primero es que el ego del «yo pienso» cartesiano, kantiano y husserliano no está ni formal ni materialmente en la conciencia, sino fuera, en el mundo. No puede entonces esquivar la puesta fuera de circuito impuesta a todo lo mundano, porque es «un existente» que pretende distinguirse y excluirse de su existencia total. Para Sartre «el yo (*je*) es siempre una contracción infinita del yo (*moi*) material»[209], también llamado «concreto» y «psico-físico». El segundo punto crítico se centra en que hay un plano «irreflejado» de la conciencia donde falta el yo (*je*) puro; de hecho, la conciencia no necesita del yo para existir, y su forma es más bien la «impersonalidad», por lo cual el yo es solo el centro de la conciencia «reflexionante». Al mismo tiempo, Sartre objeta a Husserl que el yo es posibilitado por la unidad sintética de las representaciones mismas, no a la inversa; con ello arrebata al ego la función determinante de lo vivido, que incumbe ahora a la conciencia irreflejada y a los propios objetos allí manifiestos. El resultado de la *epojé* trascendental ha de ser precisamente esta certeza y no el estatuto privilegiado de un yo puro, esto es, «que mis sentimientos y mis estados, mi propio ego, dejan de ser mi propiedad exclusiva»[210]. La conciencia que dice «yo pienso», añade Sartre, no es la conciencia que piensa, sino un objeto suyo.

Evidentemente, esto plantea la cuestión de la conciencia para el fenomenólogo, aquel que no reconoce diferencia entre ser y aparecer, «reduciendo lo existente a la serie de las apariciones que lo manifiestan»[211]. En principio, nada hay más lejano a ese observador que preguntar por el concepto de la conciencia o hacer su ontología, pero uno de los méritos de Sartre es explicar esa ontología en sus diversas ramificaciones.

> Hemos descubierto el *ser* del cognoscente y encontrado lo absoluto [...]. Lo absoluto es aquí el sujeto de la experiencia más concreta [...] *es* esa experiencia. Es por lo mismo un absoluto no substancial. El error on-

> tológico del racionalismo cartesiano es no haber visto que si lo absoluto se define por el primado de la existencia sobre la esencia no puede ser concebido como substancia […]. La conciencia nada tiene de substancial; es una pura «apariencia» en el sentido de que solo existe si aparece y en la medida de tal aparecer. Pero precisamente porque es pura apariencia, porque es un vacío total (estando todo el mundo fuera de ella) […] puede ser considerada lo absoluto[212].

El movimiento de la conciencia es lo opuesto a una asimilación y apropiación de algo. Constituye un «movimiento de huir, un deslizarse fuera de sí… No tiene "dentro", no es sino el exterior de ella misma, y es esta huida absoluta, el rechazo del ser substancial, aquello que la constituye como conciencia»[213]. La conciencia es perfecta interioridad siendo este vaciamiento ilimitado, este aparecer lo otro en ella o ir ella a la exterioridad.

Porque *exterior de ella misma*, sin contenido interno sobre el cual reposar, la conciencia es intención pura, salto sobre lo trascendente, que en su continuidad constituye un curso o flujo. Como en Parménides, la fidelidad al aparecer —que en el Poema se dice «es»— toma la forma de poner fuera lo aparecido, y concibe «condición primera» en ese aparecer su forma universal estricta, excluyendo de él cualquier contenido salvo el esquema desnudo del surgir. Para Sartre la conciencia es «el existente absoluto *a fuerza de inexistencia*»[214], a fuerza de volcarse sobre un otro sin llegar a tocarlo jamás. La originalidad de este pensamiento es pensar que lo absoluto ha de ser inexistencia, y que esa inexistencia es también lo más concreto. En realidad, inexistencia es análogo ahí a inapresabilidad de lo ubicuo en su pura forma. Y la conciencia —aún sin ser substancial— es la tan perseguida *causa sui* y, en definitiva, el único concepto defendido por el argumento ontológico. La conciencia es «un ser cuya esencia implica la existencia»[215], con lo cual basta poner su posibilidad para poner su realidad. De hecho, es lo inengendrado y absuelto de condiciones externas, «absoluta interioridad […] que solo puede concebirse por

sí»[216], semejante por ello a la substancia de Spinoza —*causa sui* según la *Ética*— pero sin substancia alguna o sin modos, reducida al esquema del aparecer en general.

Por eso mismo, puede conocer y conocerse, pero no se confunde con un conocimiento vuelto sobre sí. En su naturaleza propia es conciencia «no-posicional» de sí o conciencia «posicional» (*positionnelle*) de objeto, básicamente irreflejada, posibilita toda reflexión posterior[217]. Esa conciencia de primer grado constituye la «esfera trascendental», compuesta por «espontaneidades puras» que jamás son objetos en el sentido inerte y exterior de la palabra, por determinarse desde ellas mismas a existir. Sartre insiste en que el ego no es el propietario de la conciencia, y sí uno de sus objetos; lo absoluto constituye una *espontaneidad individuada e impersonal*, y esto mismo explica las condiciones del vivir humano:

> Así, cada instante de nuestra vida consciente nos revela creación ex nihilo […]. Hay algo angustioso al captar fácticamente esta creación inacabable de existencia de la que no somos creadores nosotros. En este plano el hombre tiene la impresión de vaciarse sin cesar, de desbordarse, de sorprenderse ante una riqueza siempre inesperada […]. De hecho, el yo (moi) no tiene poder alguno sobre esta espontaneidad, porque la voluntad es un objeto que se constituye por y para esa espontaneidad […]. Todo acontece como si la conciencia constituyese el Ego como una falsa representación de ella misma, como si se hipnotizase y quedase absorbida Ego constituido por ella[218].

Planteada directamente, la circunstancia puede también expresarse del siguiente modo:

> Me he sumergido en el mundo de los objetos, ellos son quienes constituyen la unidad de mis conciencias, quienes se presentan con valores, cualidades atractivas y repulsivas. En cuanto a *mí*, he desaparecido, me he anonadado. No queda lugar para mi yo a ese nivel, cosa que en vez de provenir de un defecto momentáneo en la atención brota de la estructura misma de la conciencia[219].

Evidentemente, la posición de Sartre es uno de los pocos exponentes de pensamiento original en la literatura filosófica de este siglo, y las críticas que suele recibir se encuentran debajo del nivel de lo criticado —cuando no en el extendido ab-

surdo llamado por el propio Sartre «materialismo metafísico»—. También son claras sus convergencias con una actitud como el realismo especulativo. Pero el límite de este pensamiento es la conciencia misma como realidad absoluta. Sartre se considera ateo cabal porque cree en un principio sin personalidad y sin substancia, pura *transparencia*, para el cual los adjetivos que corresponden son «claro», «traslúcido» e «ingrávido». Con todo, la perversión está en tomar por estado de naturaleza o patria recobrada esa vaciedad neutra —imparcialísima, desde luego, aunque ¿para qué entonces?— como si fuese lo en general sentido y actuante. *El ser y la nada* insiste en haber hallado un absoluto concreto, un absoluto que es la experiencia inmediata misma, mas hemos de conformarnos entonces con una experiencia sin experiencia, tan limpia y lúcida que jamás entra en contacto con sus objetos. El pensador se siente aniquilado en cuanto yo y sumergido en el mundo objetivo, según su propia declaración, pero por la naturaleza atribuida al *principio* de la presencia se deduce el carácter de lo presente. Esa objetividad está marcada —como la del idealismo conceptual— por la determinación de lo externo y de lo relativo, como la imagen sensible de la superficie sin detrás que en cuanto tal es trascendente, cosa de fuera. En esa medida, la verdadera objetividad es más bien el campo trascendental con sus apariciones puras, las espontaneidades no éticas, donde el contenido o fuerza de la conciencia es desplazado sistemáticamente por la estructura de su donación, encontrándolo el pensamiento en lo que tiene el instante vivido de parentesco con una pauta general.

Sin embargo el campo trascendental es la dimensión de la conciencia pura, de lo que es «a fuerza de inexistencia», siendo por eso mismo inapresable en su raíz. Lo que *no* hay en el campo trascendental son tres contenidos: el natural, el material y el substancial. A esos tres Sartre añade la personalidad,

por las razones antes vistas. Ahora bien, ¿por qué el descubrimiento de un absoluto concreto es a la vez la disolución del ser *concreto*? Podría decirse que lo inmediato es por su propia ubicuidad *todo* y *nada*, y eso es probablemente lo que indica en definitiva la «inexistencia» del único existente *por sí* o conciencia irreflejada; es todo justamente no siendo sujeto y es nada no siendo substancia. Constituye así un *tertium genus* ontológico. Pero ¿hay cosa semejante, si no es componiendo con los rasgos elegidos de las dos grandes maneras una tercera, para todo y en todo dependiente de ambas? La respuesta se inclina a negarlo, porque la conciencia como concepto absoluto está formada por un grupo de operaciones substanciales (creación *ex nihilo, causa sui*, emanación indefinida de presencias, etcétera) y un grupo de predicados subjetivos como ligereza, claridad, pureza, transparencia. Por lo mismo, la conciencia es asubstancial aunque su movimiento sea substancial por entero, y es transubjetiva aunque posea como cuerpo la vaciedad de una transparencia. Puesto que esta conciencia *se quiere* sin contenido[220], lo primero que acontece es algo similar a una succión de *todo* contenido por parte de lo sin contenido, que de ser una modalidad dentro de la experiencia pasa a ser el universal exhaustivo.

Así, la fenomenología se gana el derecho a describir simplemente —sin la camisa de fuerza impuesta por la *Crítica de la razón pura* a todo pensamiento libre— solo al precio de no entrar en la realidad de sus objetos, esto es, al precio de colocarse desde un principio en la duda metódica y el dominio eidético puro, que obliga a entrecomillar toda palabra no pasada por el autoclave purificador de la puesta fuera de circuito. Solo que, desgraciadamente, entre tales palabras están las decisivas (realidad, sentido, materia, fuerza, etcétera). ¿Qué es ese dominio eidético sino la misma dimensión física privada de azar y detalle, enteramente abstracta y contenta de serlo? La conciencia

nunca podrá evitar una conexión con la superficie por más que quiera presentarse como interioridad radical, y en esto se distingue del *ánimo* y sus accidentes. Siempre tendrá cerca el sentido del espejo, la pantalla y el escenario, porque es lo que acontece *desde esa perspectiva precisamente*; en el tumulto de figuras e impulsos la conciencia se conserva limpia como fuente de proyección y escenario a un tiempo, infinitamente lejana («trascendental») a lo que allí —en ella— se proyecta, análoga a una lente que presentara sin posibilidad de contagio la historia de gran epidemia.

Esta frialdad del absoluto elegido, unida a su «inexistencia», suscita dos axiomas inaceptables: que «la conciencia primera se determina a la vez como conciencia de percepción y como percepción»[221] y que «toda conciencia existente existe como conciencia de existir»[222]. A título de prueba de lo primero se dice que «el placer no puede distinguirse de la conciencia de placer»; pero o conciencia de placer es placer a secas, o implica una reflexión surgida *mientras había* placer, llevada automáticamente a segundo plano por hacerse consciente el sujeto de sí en ella. Que el placer no pueda darse antes de su sensación no significa que sea indiscernible de la conciencia de sí, porque la conciencia de placer no es conciencia en el sentido fenomenológico (transparente volcarse hacia la exterioridad), sino conciencia natural, experiencia de un contenido suficiente en sí o de una objetividad. Lo mismo acontece con el segundo axioma, el de que toda conciencia existente existe como conciencia de existir. Conciencia de existir es cosa tan parecida al yo como existencia consciente se parece a cuerpo. Por eso es arbitrario afirmar que existimos *como* conciencia de existir. La conciencia de existir ¿se refiere a la existencia o a la conciencia? ¿O acaso son cosas intercambiables? Pero conciencia de existir es cierta actitud subjetiva, mientras existencia consciente es un poderío práctico abierto, y dar una cosa por otra

es entregar como playa un puñado de arena. El efecto de la *epojé* fenomenológica es siempre idéntico: la cosa en su pureza, esto es, esterilizada y devenida espectáculo para un estudiante de crítica[223]. Sin embargo, no somos conciencia sino conscientes, no somos un cogito sino un ánimo, no somos meros observadores sino participantes. En realidad, que el absoluto *concreto* sea la conciencia es el residuo de una naturaleza perdida, de algo que aparece solo disolviendo lo aparecido y ateniéndose a la forma abstracta del aparecer. La dialéctica de interioridad y exterioridad no es, por tanto, algo que se resuelva en la dicotomía de trascendental y trascendente, o al menos no lo es desde el momento mismo de plantearse como dialéctica de una *experiencia*, en vez de plantearse como dialéctica de una conciencia pura.

Por otra parte, Sartre concibe el yo de modo excesivamente esquemático. En un sentido es lo opaco dentro de la clara limpidez de la conciencia, y así se contrapone a ella con imágenes como la del canto en el agua. Al mismo tiempo la conciencia se presenta como causa de sí, exigiendo ser siempre y para todo *autoconciencia*[224]. El resultado es que coexisten dos autoconciencias, la del yo y la de la propia conciencia. En realidad, esa operación de ponerse poniendo lo otro es la estructura del sujeto (ni el yo puro ni el material, sino ambos, la identidad activa o reflexión). Ponerse poniendo lo otro es también la estructura de la substancia como ánimo sentido de indefinidos modos, pero hay una diferenciación que es el retorno sobre sí de la conciencia frente al simple *seguir* de la substancia. El acto de re-flexionar es condición forzosa para el éter intangible de la conciencia, que sin reflejo ni memoria se desvanecerá en su flexión o en su ir sobre una alteridad. La substancia física es en cambio la proyección sin retorno, el curso real de un impulso ni traslúcido ni puro en su naturaleza, que *hace* existencia en la actualización de su poder. Siendo por definición causa de sí, la

substancia no es jamás substancia *de sí* como la conciencia, y en esto reside toda su oposición como conceptos. Pero si la substancia se autoconstituye de ese específico modo es porque tiene un contenido no solo ideal o reproductor, es decir, porque tiene un contenido efectivamente concreto que desplegar, con o sin conciencia.

La recuperación de la conciencia —que supone la renuncia al privilegio del ego— es así una transacción esencialmente problemática entre lo ideal y lo substancial, como si a cambio del fluir incesante capaz de hacerlo «concreto» el sujeto renunciara a la densidad de existencia y, en general, a la participación del objeto. De ahí que el proyecto de «liberación y purificación del campo trascendental»[225] ante el «enturbiamiento» producido por su polarización en un yo, signifique prácticamente purificación y liberación de lo natural o físico en la presencia, esto es, una operación inhibidora de todo el resto. En este sentido, lo imposible está en pretender la separación del yo y la conciencia, porque la conciencia es la presencia concebida desde el emplazamiento de un observador. Basta cambiar de emplazamiento para perder su ubicuidad y necesidad, que son la ubicuidad y la necesidad del observador mismo. La conciencia se apaga y enciende, como la luz, pero la presencia simplemente se altera por sí de día y de noche. Por eso es fundamental la distinción entre yo (sujeto) e individuo (físico), punto que Sartre ve indiscutiblemente al proponer un absoluto que es espontaneidad impersonal *individuada*.

Sin embargo, la distinción misma exige una revisión del concepto de conciencia. Yo e individuo parecen en principio nombrar lo mismo, sobre todo si entre ellos se tiende el puente del concepto de persona: el yo es al nosotros (y, por tanto, al yo trascendental) lo que el individuo es al género. Esto no obsta para que la individualidad sea un momento intemporal de la acción, como la particularidad y la universalidad[226],

mientras el yo se circunscribe a un estatuto psicológico. Por eso mismo, el individuo se desintegra (siendo solo la soledad de una cierta multitud o cuerpo) y el yo fallece o cesa, exactamente como la inscripción en algún registro afectada de caducidad. La individualidad es una cierta energía actual y posible, un ímpetu puesto sobre algún contenido preciso, mientras el yo nace de una voz obedecida.

Por último, el yo está sintetizado con la memoria, y el individuo no. Pero la conciencia se asemeja mucho a la memoria, y no parece viable discernirla de una memoria exhaustiva, sin lagunas ni zonas oscuras. En realidad, la memoria es una selección de la conciencia, y en especial la parte pasada pero a un tiempo retenida del flujo. Como es obvio, la retención de esa parte no compromete el movimiento general del aparecer, que sigue brotando en la conciencia con o sin recuerdo (en el amnésico, el soñador, el apasionado, etcétera). Pero sí compromete a la específica parte retenida, otorgándole fijeza y regularidad no menos que literal vejez. Lo que allí resuena es la antigua voz de la conciencia que Heidegger resucita y amplifica como continua invocación a «curarse» de «la caída» en su única obra fenomenológica[227]. La proyección no cambia en su fluir irreversible, pero la voz de la conciencia apela desde el pasado. Así el individuo va dando nacimiento a algo que, discurriendo en un sentido y con un cierto ritmo, está vuelto en la dirección opuesta y mirando lo que queda atrás. Ocasionalmente, eso vuelto hacia atrás descansa la cabeza torcida y sella sobre su cera también el ahora, antes de caer en sueño. Pero le asalta entonces la sorpresa, porque las visiones de uno y otro lado no coinciden. Para la conciencia —que en su traslúcida pureza solo se ofrece como memoria— lo presente es siempre la condición del presente, esto es, lo ontológicamente anterior que permite el brotar de la diversidad y la unidad inmediatas, y en esa medida el presente son todavía las kantianas formas

de la intuición: espacio y tiempo[228]. Sin embargo, para la conciencia actual o experiencia lo presente no es la condición genérica del aparecer, sino lo que va brotando; por consiguiente no tiene la menor percepción del tiempo y el espacio como realidades objetivas, y las sitúa sin vacilar en la categoría de los conceptos reflexivos construidos alrededor del concepto de identidad formal. Lo que tiene ante sí no es otra cosa que una acción diversificada ilimitadamente y asumida en distintos grados. No contempla por eso lo que está supuesto, ni lo que es preciso antes de toda presencia, ni condición *a priori* alguna salvo la actividad misma en su detalle y en su contenido general.

El origen de la academia moderna

Lo que late tras la corriente fenomenológica y su pretensión de pureza es el pensamiento de Kant, que constituye también el punto de partida para el idealismo moderno. Suele olvidarse de esta obra maestra el aspecto menos filosófico, pero no menos determinante a la hora de pensar y elegir postura. Hacia el final de la *Crítica de la razón pura* leemos:

> Todo el curso de nuestra crítica debe habernos convencido en medida bastante de que si bien la metafísica no puede ser el fundamento de la religión, debe seguir siendo siempre su baluarte y que la razón humana, dialéctica ya por naturaleza, no puede prescindir de una ciencia que le sirva de freno y evite las devastaciones que una razón especulativa liberada de ley no dejaría de producir en la moral y la religión[229].

En el Prefacio a la segunda edición el alcance de estas palabras se aclara luminosamente, con un comentario que —de paso— explica la postulación de *noúmenos* por parte de la filosofía trascendental, con su peculiar estatuto de entes incognoscibles salvo para la dimensión moral:

> Yo no puedo suponer para el necesario uso práctico de mi razón a Dios, la libertad y la inmortalidad sin *negar* al mismo tiempo las pretensiones de

> la razón especulativa […], que transforma las intuiciones trascendentales en objetos de experiencia, haciendo así imposible toda *extensión práctica* de la razón pura. Tuve, pues, que cancelar (*aufheben*) el *saber* para hacer sitio a la fe[230].

Estos términos, tan llamativos en un tratado sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento, se complementan con otra declaración proveniente de la llamada Arquitectónica de la razón pura, donde la *Crítica* se considera

> un censor que mantiene el orden público, impidiendo que los trabajos osados y profundos de la república científica se desvíen del fin principal, que es la felicidad de todos[231].

En vano recorreremos la historia de la filosofía occidental buscando otro ejemplo de justificaciones extrínsecas, porque hasta Kant —salvando el paréntesis escolástico— el saber filosófico lleva consigo lo que Platón llamaba coraje de la verdad, entendiendo por ello una negativa a toda mediatización del criterio en nombre de fines edificantes o utilitarios. La filosofía trascendental se inaugura de modo explícito como escudo de la moralidad y la religión, y precisamente por el camino de «frenar» y «controlar» la libertad de especulación. Que luego sea Kant quien insista en la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios podría parecer extraño, si no fuese porque la religión y la moralidad son así excluidas del pensamiento, y depositadas en el seguro refugio de la razón práctica. En realidad, ninguna de esas cosas se sintió nunca sosegada y evidente en sus dictados mientras anduviera cerca un pensamiento libre, y excluyéndolas de las cuestiones teóricas el kantismo prestaba un servicio impagable a sus teorías. A título de «postulados» para la razón práctica, todo el conjunto de implicitudes y sobreentendidos de una cultura determinada se ponía al abrigo de la «devastación» inherente al pensar, mientras el pensar mismo quedaba sentenciado a la más absoluta vaciedad e impotencia, esto es, al «dominio trascendental puro». Y ya dentro de esa dimensión práctica era posible reproducir sin ti-

midez todos los razonamientos conjeturales del rigorismo ético[232], toda su adoración por la legalidad y lo obligatorio, toda su ceguera para la determinación física de la vida. Aquel hombre que ni se unió a mujer ni salió de su municipio, funcionario ejemplar de religión pietista y prodigiosa puntualidad, se decidió a evitar que los trabajos de la ciencia sufrieran desvío alguno de la *felicidad* universal. Paradigma del rigor —ya que no de plenitud— en la experiencia, dudaba de todo, pero estaba cierto de conocer esa felicidad, para la cual ponía su intelecto como «censor» a disposición genérica del «orden público» y de la «república científica». De hecho, la felicidad universal era para él ese orden público mismo, con un Dios afirmado por la sola voluntad y un cultivo cuidadoso del intelecto que excluyera cualquier interferencia con los «postulados prácticos».

Por muy elocuente que pueda ser esta perspectiva del proyecto filosófico kantiano, es preciso verla en la estructura del proceso cognoscitivo propuesta por la primera *Crítica*. La objeción básica de Hegel a Kant es que los conceptos *no* son las representaciones del entendimiento, que hay una divergencia básica entre concepto racional y mera representación. Lo primero es la descripción de una actividad determinada como experiencia de su propio concebirse o brotar. Lo segundo es un significado unilateral, regido por la operación maniquea del juicio. Sin embargo, la crítica hegeliana del kantismo no puede llegar al fondo, justamente porque desea evitar la finitud de la razón y, al mismo tiempo, conservar la infinitud del sujeto, que es la pérdida de toda substancia. No basta por eso distinguir entre concepto y representación, sino negar de raíz el planteamiento kantiano de la intuición y el concepto, que suprime ambas cosas simultáneamente[233]. Por una parte, su *separación* implica que ambas son dependientes entre sí pero al mismo tiempo heterogéneas, con lo cual cada una limita

(«controla») a la otra; de este modo, el planteamiento condena el concepto al formalismo y la intuición a la oscuridad. Pero, por otra parte, la separación es ficticia o solo pensada para el control mismo, y lo que en realidad afirma Kant es la *fusión* de ambas cosas, el hecho de que nunca hubo ni habrá intuición propiamente dicha, porque el sentido está anclado en el yo y procede a través de las formas apriorísticas del entendimiento. Se presenta así como finitud de la razón una dependencia de la sensibilidad, para a continuación declarar que la sensibilidad es el resultado del entendimiento en cualquiera de sus concreciones.

En el universo de la *Crítica* solo hay impresiones que se traducen en clave y clasifican; no hay jamás algo que se dé con una configuración suya, que simplemente sea intuido en su actividad, porque —parafraseando a Rilke— el sujeto tiene los ojos vueltos hacia dentro, colocados como trampas alrededor de la salida, y abre un atestado automático de reconocimiento a las señales de una diversidad desparramada. El atestado solo puede decir de esas señales que todo en general *es para el yo*. Pero solo una conciencia en el trance espiritual específico del idealismo ético puede considerar resuelta así la cuestión del saber, porque solo esa actitud reduce lo experimentado a la señal y a un sistema de claves como el esquema trascendental. Nosotros, los vivientes, que somos un volcarse sobre lo externo —y, en el sabio, sobre lo extraño—, hemos de admitir que en el fuera se atestigua el yo o el puro dentro. Por supuesto, fuera de mi yo está aquello de donde nazco, hacia lo cual me vuelco en la vida y a lo cual voy en el morir, pero todo ello es extracognoscitivo y la autoridad cien tífica prohíbe entretenerse con cosas semejantes. Esto implica afirmar que jamás hay *visión espontánea* alguna, porque ni lo visto en el umbral de la salida tiene la cohesión precisa para todo ver, ni hay instante alguno donde siquiera la señal brilló por sí sola antes

de ser alcanzada por los rayos uniformadores de la in tuición pura. Todo acontece cuando y como quiere el yo, que está solo en su numérica multiplicación.

La tesis de la *Dissertatio* de 1770 es que la intuición construye ya el contenido, cosa idéntica a decir que no hay contenido alguno salvo las formas *a priori* del entendimiento. La experiencia de la subjetividad asevera que la intuición solo nos da el *hecho* y nunca la *necesidad*. Pero con ello declara ya una inexperiencia de cualquier cosa real y confiesa como tal sentir una memoria, que es la forma fosilizada de la intuición. En realidad, no se trata de que la experiencia nos dé hechos e incumba a la memoria central hallar una pauta inviolable. La experiencia nos da *todo*, y todo es experiencia. Decir que nos da «hechos» exclusivamente solo puede considerarse como estado de cosas vigente para un individuo o varios, cuyo rasgo diferencial es dar por saber lo sabido y por sentido el aprendizaje de siglas. La razón pura es lo incontaminado de experiencia física, el «proceder no empírico», que exhibe orgullosamente su falta de contenido o su pura forma como facultad de los principios dispensadores de la relación «necesaria». Nada puede extrañar que esta razón pura acabe descubriendo sus reducidos confines, y se transforme en crítica. Con ello consuma el círculo de extralimitar algo (en este caso, el entendimiento) para luego moderar la extralimitación, pero dejando subsistente el principio del extralimitarse como diferencia entre intuición y concepto. Ese círculo vicioso[234] es el ideal pedagógico mismo en su escalonado progreso *ad infinitum*, y como propedéutica tiene pocos parangones históricos en seriedad y agudeza. Pero lo abusivo es que esa concreta idea de la intuición y el concepto pretenda imponerse como única vía practicable para el saber.

Kant quiere para la metafísica «el seguro camino de la ciencia», y tras averiguar cuál es la perspectiva de ese saber com-

prende por qué no pudo seguirlo hasta la primera *Crítica*. Con todo, el saber filosófico nunca podrá ser seguro, dada su naturaleza de iniciación al sentido, y pretender conferirle «seguridad» es idéntico a hacerlo escolar. Buscando ese camino *seguro* o respetable se llega a las «condiciones» del saber. La ciencia de los requisitos de posibilidad de la presencia convierte esos requisitos en presencia, tal como la metafísica pretende independizarse de la física llamándose filosofía trascendental. Pero, ¿qué significan las condiciones de algo *extravagante* como lo físico?, ¿cómo puede seguir siendo condición aquello que deviene *ser* de lo condicionado? Si se admite la «objetividad» de esas condiciones es solo porque se partía, implícita o explícitamente, de una presencia básica y pormenorizada a la vez. Por lo mismo, si las condiciones resultan ser la forma absoluta de la presencia dejan de ser condiciones, abandonan el estatuto del *o* en el juicio disyuntivo. Pero no para convertirse en principios genéticos, sino porque procede revisar los conceptos de experiencia y presencia.

El proceso del conocimiento tiene para Kant dos partes dependientes entre sí aunque con contenidos opuestos. Hay en un lado la receptividad de la intuición (la «sensación» o «impresión») y en el otro la construcción del concepto. Solo que la receptividad —terreno, en principio, de la pasión— no es realmente recepción de cosa o actividad alguna. No se llama sensación o impresión porque un contenido la *afecte*, sino porque es un «hecho» discernible como tal hecho de las representaciones intelectuales, aunque en definitiva idéntico a su representación. Kant llama sensible a lo fáctico o «dado», justamente a lo falto de vida, a la simple señal, que por eso mismo tiene como experiencia de sí un lugar en la memoria de otro. Pero aun admitiendo —a título solo provisional— que la receptividad o sensibilidad sea verse afectado (el hombre) por «hechos» o «datos», lo cierto es que tampoco existen tales he-

chos. Si Kant habla de sensibilidad no es porque algo sea sentido, sino porque la idea del conocimiento comporta por exigencias de simetría un aspecto pasivo junto al activo. Fuera de esa función en el esquema del conocer, las impresiones son ya pre-conceptos, y tan pronto como se producen van siendo sintetizadas y pasadas a la última fase cognoscitiva, que es elevar la imagen concreta a representación universal. Ahora bien, ¿cómo imagen concreta? ¿Imagen de qué? Todo cuanto se dice de la impresión es que constituye una «multiplicidad» y un «hecho»; sin embargo, al ir en busca de esa diversidad justificativa de lo múltiple el lector de Kant descubre que tampoco hay nada preciso en esa dirección, que esa multitud es la forma pura «tiempo» aplicada a la sensibilidad. Esto significa que toda impresión lleva consigo un número indefinido de notas, cuyo esquema es un particular «uno y otro y otro». Precisamente por ello cabe la delimitación de un fragmento de esa serie como tal o cual cosa. Pero la cosa sigue siendo un fantasma, útil para que el entendimiento no quede forzado a postularse como creador cósmico. La multiplicidad es de notas, de señales, y no de presencias o substancias. De ahí que no sea efectivamente una pluralidad actual en el sentido, sino una pluralidad de recuerdos despertada por un signo.

No otro es el motivo de que en las imágenes del filósofo trascendental se perciba siempre mucho más de lo que se ve. Me refiero al descubrimiento —tan utilizado luego por Husserl— del objeto como conjunto *implícito*, el árbol que veo «íntegro», aunque ciertas partes resulten invisibles desde cualquier posición. Esas partes no vistas se perciben evidentemente a partir de la representación «árbol», que es su ficha en el registro de conexiones. Sin embargo, esta operación implica colegir, conjeturar, recobrar, etcétera, todo menos un encuentro o la recepción de cualquier contenido. Resulta así cierta teoría del conocimiento con una peregrina idea de la percepción,

desmentida por el arte y la ciencia de todos los pueblos en todas las épocas. El árbol «íntegro» que la imaginación compone a partir de las impresiones parciales contrasta —en la radical pobreza de su experiencia— con cualquier concepto vivido de ese objeto. En realidad, es «íntegro» sobre la base de que ninguna de sus determinaciones sea sentida de modo inmediato, de que sus llamadas impresiones parciales sean solo señales, porque ninguna de las impresiones es cosa distinta de una «parte», ni tiene realidad definida sino debido al lugar que ocupa en otra, y así sucesivamente. Este «caber en» y «abarcar a» de unas cosas con otras es todo cuanto aparece como objeto en general.

Equiparando lo efectivamente visto con lo anticipado, el filósofo trascendental ve del mismo modo lo que está ante el sentido y lo que no, porque en definitiva todo es previsto o —cosa idéntica— todo es recordado a partir de la pura forma general aprendida. De esta atrofia en la sensibilidad deriva a su vez la proposición fundamental del kantismo, aprendida de Hume, teórico del *hábito* como fuente del sentido: el «enlace» de las impresiones no es dado en ninguna impresión. Evidentemente, si las impresiones son anticipaciones, si el individuo llama sensación a ese árbol «íntegro» o a cualquier otra cosa de índole análoga, lo que unifica en cierto objeto preciso una pluralidad de actos es por fuerza algo exterior (trascendente) a él. Por eso cabe decir que es lo mismo enlace de las impresiones y referencia a un objeto; en cuanto que los objetos son impresiones reunidas, enlazar «según regla» o entender es indicar un objeto, y de ello se extrae como consecuencia que no hay objeto sin concepto. Físicamente, que no hay objeto sin concepto significa: el objeto expone el ejercicio de una acción que, coincidiendo enteramente con el despliegue de cierto contenido, es idéntica a su concebirse. Para el kantismo significa algo bien distinto: que sin abstracción o referencia a una

forma pura no hay concreción; o, si se prefiere, que toda concreción en la presencia proviene de asociaciones verificadas por el observador.

Un ejemplo señalado de la profundidad y la limitación del punto de vista trascendental es la diferencia entre facticidad o actualidad y realidad, tal como aparece en una de las partes menos comentadas —y quizá entendidas— de la *Crítica de la razón pura*. Me refiero a la distinción entre magnitud extensiva e intensiva, descrita en la Analítica de los principios (Lib. II, secc. 3). Para Kant, son cuantos extensivos aquellas magnitudes donde la representación de las partes hace posible la del todo, que es así una «síntesis sucesiva», como acontece con la masa, la extensión, el tiempo, etcétera. Son cantidades intensivas, en cambio, aquellas que representan *grados* y donde el todo precede a la parte, como acontece con la densidad, la presión, la profundidad, etcétera. La magnitud extensiva constituye el cuanto en sentido estricto, la inmediata continuidad del número, mientras la intensiva —igualmente continua— es una cantidad *cualitativa*; conserva la magnitud, pero su acumulación se ha convertido en grado, en totalidad precisada. Dicho con otros términos, la magnitud extensiva es propia y simplemente *quantum* o monto, mientras la intensiva es un *quid*, un «qué» donde ese monto ha devenido cualidad sin perder la precisión inicial de pluralidad. Lo más interesante de esta distinción reside en que la magnitud extensiva corresponde, según Kant, a los «axiomas de la intuición», y la intensiva a las «anticipaciones de la percepción». Asumiendo la posición respectiva del intuir y el percibir en la arquitectura del entendimiento, podemos inferir que toda existencia es una magnitud en tanto que mera intuición, y que toda percibida contiene un grado de existencia. Apoya esto el hecho de que la intuición pura se refiere a entes solo formales e imperceptibles en sí (espacio y tiempo), siendo en esa medida indiferente a la

cualidad y determinándose solo como concreción de lo abstracto o magnitud. Su ámbito es así la existencia (*Dasein*) que también cabe denominar actualidad (*Wirklichkeit*). Sin embargo, determinada como *perceptio* la intuición expone algo más, una totalidad inmanente que se gradúa o —en los términos kantianos— «la materia de algún objeto en general». Esto es la realidad (*Realität*), donde la materia no contiene solo una cantidad, sino una *cantidad de cualidad*[235], un ente «objetivo» en sentido propio que no proviene de una agregación y, por el contrario, se diversifica a partir de una unidad original.

Kant nos ha dejado una clara huella de sus vacilaciones —a la hora de pensar el concepto de realidad— en la diferencia que hay entre el modo de definir las anticipaciones de la percepción en la primera y segunda edición de la *Crítica*. En la primera hablaba se hablaba de «la sensación y lo real que le corresponde…»; en la segunda se habla de «lo real, objeto de la sensación…». Si se conservara la primera fórmula podría entenderse que es la sensación quien originariamente tiene un grado, y que la realidad lo recibe por derivación, como en efecto mantiene unos párrafos más adelante el texto cuando dice: «… toda sensación y, *por consiguiente*, toda realidad en el fenómeno»[236]. Bastante más allá[237], al hablar del alma, la magnitud intensiva se aplica a «lo existente» (Existierenden), lo cual supone igualar —como, por otra parte, exige la perspectiva de la filosofía trascendental facticidad y realidad. Sin embargo, en el cuadro de las case emplea el término existencia (*Dasein*) en relación posibilidad y necesidad, dentro del cuarto grupo (categorías de la «modalidad»), mientras el término realidad (*Realität*) aparece vinculado con negación y limitación en el segundo grupo (categorías de la «cualidad»).

Parece así que Kant quiso discernir algo tan indiscernible para la ciencia natural como la facticidad y la realidad, pero que al mismo tiempo no quiso o pudo hacerlo siguiendo el

pie forzado de su propio esquema, donde el mero hecho definido como anticipaciones de la percepción «tiene algo de chocante […] para un indagador circunspecto»[238]. Es desde luego chocante, y no poco, que el momento por definición receptivo del conocimiento, la sensación, se adelante a su objeto. Con todo, lo verdaderamente extraño es, bien mirado, que esa *Antizipation* contenga la experiencia de algo objetivo en sentido estricto, esto es, que anticipe lo contrario de una categoría simplemente cuantitativa o simplemente cualitativa, y exponga *grados* de existencia. La finalidad primordial de los axiomas de la intuición y las anticipaciones de la percepción es poner la *mathesis* en la base de la presencia, consolidando así la perspectiva de una física como la newtoniana, que somete los cuerpos a «fuerzas solo matemáticas». La heterogeneidad entre lo físico y lo matemático queda cancelada si la verdad de los cuerpos se desdobla en intuición regida por el cuanto extensivo y percepción regida por el intensivo. Sin embargo, al justificar la aplicación del número a todo lo fenoménico por su esencia misma, Kant contribuye a borrar la postulación de aquella intensidad o realidad que su propia coherencia filosófica le había impuesto, en otro orden de razones, por vía de la distinción entre *Wirklichkeit* y *Realität*. Esa distinción pierde «sentido».

Lo que resta entonces es «especular sobre lo real o ilusorio del mundo físico, tratando de hallar una solución mediante construcciones matemáticas basadas en objetos sensibles tomados como datos»[239]. Sin duda alguna, lo que aquí se denomina «real» no tiene el menor parentesco con una intensidad en la experiencia, con un «grado» de expresión o verdad inmanente al objeto; real es lo mismo que fáctico, lo mismo que se nombra con «hechos» cuando se contraponen a la naturaleza esencial de como al constatar que algunos hombres son —de hecho— esclavos, que muchos inocentes reciben —de hecho

— castigo, o que el pasatiempo es —de hecho— la forma hoy habitual de llenar fugitivo tiempo. Borrada la distinción entre realidad y facticidad no solo se priva de su base al arte, sino que se plantea a título de problema absoluto para la ciencia natural una cuestión insoluble y absurda como saber si el mundo físico es un hecho o un sueño. Los sueños son hechos y, yendo al fondo de su concepto, los hechos son sueños que otros hechos se encargan de sustituir, dejando en claro el mínimo valor de lo meramente un universo regido por el continuo hacer. Puestos a ilusiones, pocas serán tan flagrantes como el *noúmeno*. Famosa cosa en sí es lo incognoscible encarnado, el ser sin manifestación, cuyo ascendiente filosófico son las «substancias íntimas» concebidas en colaboración por Locke y Newton[240]. Todo cuanto vela el matiz onírico-teológico de los noúmenos es el hecho de postularse como incognoscibles, pero tras ese rasgo reposa —intacto— lo imposible de admitir, que es su realidad (o su mera existencia incluso). Olvidando lo que Kant declaraba sobre la necesidad de cancelar el saber para hacer sitio a la fe, los epígonos de la filosofía trascendental y el nominalismo contemporáneo pretenden que la tradición especulativa ha basado su reflexión en cosa distinta de lo fenoménico. Sin embargo, es Kant mismo quien confiesa su necesidad de postular un reino de entes suprasensibles como «extensión *práctica* de la razón pura», cuya inaccesibilidad no significa sino un monopolio a ese nivel de la religión y la moral. La teología canónica decretaba que la razón era una sierva de la fe; la epistemología kantiana legisla los límites de la razón para que siga siendo sierva de la fe, por el procedimiento de inventar primero unas cosas en sí carentes de toda manifestación (*intelligibilia, noúmenos*) y, luego, identificar los conceptos racionales con tales entelequias, congelando los frutos del pensamiento teórico en ideales prácticos a defender por medio de una académica *Zensur*. Como sugería Hegel, el filósofo

trascendental se parece en extremo a aquel escolástico que miraba el río, obstinado en saber nadar antes de pensar en bañarse.

Frente al postulado de «orden público» se puede afirmar la autonomía de la objetividad *física*, la certeza de que el sentido brota allí sin verse obligado a esperar la síntesis de una imaginación trascendental. Por lo mismo, no hay inconveniente alguno en reconocer que toda presencia pertenece a la sensibilidad. Pero sí en que la sensibilidad pertenezca al entendimiento trascendental[241]. Esto implica abolir toda receptividad, toda afección propiamente dicha, y es lo que conduce a la primera tesis discutible: que la sensibilidad sea *forma*. La sensibilidad no es forma, no es un molde que determine en cuanto al aspecto (*eidos*) una materia, un caos o un vacío; más exactamente, la sensibilidad determina la presencia, pero no como su género o su forma ideal, sino como contenido. Poner todo el énfasis en la sensibilidad como principio formal es suprimir pura y simplemente toda sensibilidad, cambiar su fuerza en la injerencia de un observador «trascendental», que en definitiva nada puede observar sino sus hábitos de observación.

EL CONCEPTO ANTIGUO DE SUBSTANCIA

«Filosofia primera» se llamaban a sí mismos algunos manuscritos que —careciendo de otro título— un clasificador situó después de los de la *Física* (*metá tá physiká*), tras un cúmulo de circunstancias que, según algunos doxógrafos, extraviaron los originales del *Corpus* aristotélico durante siglos[242]. Por su parte, esos textos de «Filosofia primera» son unos «elementos» escritos para considerar ciertas dificultades (*aporiai*), y sobre todo para salir al paso de lo que su autor consideraba una reclusión en lo abstracto y supramundano, esto es, en una «metafísica» como el

pitagorismo de Platón, donde lo real es la idea trascendente y el cosmos físico constituye una reproducción imperfecta de modelos sin soporte concreto. Frente a esa actitud platónica la filosofía primera pretendió ser una descripción radical de la empirie, que era el criterio más llano y prosaico, pero llevado a la coherencia conceptual como discurso del realismo. El núcleo de este discurso que la posteridad llamará metafísico se expresaba así:

> Creemos llegar a un conocimiento cuando sabemos lo que es cada cosa, por ejemplo el hombre o el fuego, antes que su cualidad, su cantidad o su lugar [...]. En efecto, el objeto de todas las investigaciones actuales y pasadas está en qué sea lo que es (τί τό ὀν), lo cual conduce a preguntarse qué sea la substancia (τις ἢ ουσία)[243].

La respuesta «realista» a esa pregunta suscita cuatro conceptos de incomparable trascendencia para la historia del saber: individuo, género, materia y forma. Como «substrato real y determinado» la *ousía* o substancia alberga esas cuatro nociones, y cada una expresa un lado de su contenido. El individuo constituye la «primera» o inmediata, y con individuo se alude al «todo concreto» (*synolon*) que permanece como uno absolutamente definido y separado de lo demás, no ya carne y hueso, sino cierto *tipo* de carne y hueso, y en este sentido la substancia es pluralidad ilimitada[244]. Los géneros y especies son también substancias, aunque mediadas o «segundas», que —como las ideas platónicas— necesitan hallarse suplementadas por sus miembros individuales, no concibiéndose por sí mismas. El tercer lado es la substancia como potencialidad, *subjectum omnium mutationum* respecto del cual las substancias primeras y segundas aparecen como fenómenos, y en esa medida es materia (*hylé*), concibiéndose con esto lo que jamás deviene por sí cosa precisa y persiste en tanto que determinabilidad; lo propio de la materia aristotélica es ser siempre relativa: la arcilla es la materia de los ladrillos, que son la materia del albañil y así, sucesivamente, hasta llegar a esta o aquella casa; del mismo modo, las letras son la materia de la sílaba, que es la mate-

ria de la palabra, que es la materia de la frase, etcétera. Pero esa determinabilidad que se denomina *hylé* no contiene la acción de definirse y representa así una substancia sin substancia, la mera abstracción de los individuos y los géneros que suple con vaga fundamentalidad el fundamento concreto de lo real. Se trata de saber por qué una materia es tal o cual individuo, y es esto —la forma (*morphé, eidos*)— aquello que constituye la substancia en su verdadero concepto: «un principio de unión» comparable al vaso que recibe vino distinto cada día, de acuerdo con el símil de uno de los comentadores antiguos[245].

De los cuatro lados que generan su concepto, solo uno expresa perfectamente la substancialidad. El individuo o *compuesto* (de materia y forma) posee en grado máximo el estado separado y vuelto sobre sí de las substancias, pero es también aquello sometido a la generación y corrupción, que no constituye realmente un objeto de conocimiento por su comprensión infinita y su extensión mínima, siendo así solo un caso o accidente singular. El universal —donde se incluyen los géneros, las especies, los números y las «ideas» platónicas adolece como substancia del defecto inverso, que es obtener su existencia a través de otra cosa careciendo de la realidad «separada» exigible a lo substancial (o exhibiendo la falsa separación de algo metafísico como las ideas). Por su parte, la materia es substrato (ὐρογείμενον) en grado eminente y, en esa medida, es substancia, pero substancia indeterminada o solo en potencia, que sirve como soporte pasivo del cambio y aguarda «esa especie de naturaleza (*physis*) que no es un elemento material, sino un principio formal»[246]. La clave para captar el concepto de substancia es entonces definir aquello que Aristóteles entendía por «forma», que queda velado por trivialidades como el aspecto o la imagen. Sinónimo de principio (*arjé*) en tanto fuente rectora, y llamada «meta del devenir»[247], forma debe entenderse como lo que hoy llamamos *información* de un

sistema, esto es, como aquella estructura que se mantiene vigente mientras una materia va renovándose. En ese sentido, la forma de una célula es aquel arreglo específico de elementos que produce su definición, lo que con el curso de los siglos ha venido en llamarse código y programa. En correspondencia con ello es preciso un concepto «realista» de materia como el aristotélico, que jamás la concibe como objeto definido y estable, sino como *dynamis* o determinabilidad relativa, donde los seres son materias unos de otros; como substancias inmediatas, los cuerpos solo difieren en *grado* de información: la piedra inerte y el éter intelectual son los extremos de un continuo, colmado el primero de indefinición y fluidamente definidor el último, potencia casi por completo lo uno y acción casi por completo lo otro. En efecto, la forma constituye el «acto» de la materia. Acto traduce tradicionalmente la palabra ἐνέργεια. La forma pura es energía, la potencia pura es materia, pero *no hay* hiato entre la pasividad y la actividad. Eso precisamente constituye la tensión del reino físico en general, donde no caben substancias sin determinación ni determinaciones sin substancia. Como principio formal, energía significa acción de definir, que a su vez representa la *puesta en fines* de una existencia, la producción de orden. Quizá el texto más expresivo al respecto sea el que dice:

> En efecto, la operación es aquí la finalidad, y la energía es la operación, por esto también la palabra energía, que deriva de operación (*ergon*), tiende hacia el sentido de plenitud[248].

El análisis del concepto de la substancia ha descubierto los de individuo, universal, substrato, materia, información, energía, finalidad, potencia y mundo físico. A la pregunta sobre lo que es (τί εστί) se contesta con dos grupos de sinónimos interconectados; por una parte *energeia, ousía, logos, eidos, nous*, por otra, *hylé, dynamis, hypokeímenon*. La densa visión resultante, oscurecida de modo adicional por el muy defectuoso estado del texto aristotélico, aguardará casi un milenio sin in-

terpretación filosófica propiamente dicha, hasta que Averroes y los escolásticos encuentren en ella la Verdad perdida. Pero Tomás de Aquino, el más capaz de los comentadores, está comprometido de antemano con una fe que prefiere incendiar la biblioteca de Alejandría a modificar una coma de su credo, y en ese credo ocupan un puesto destacado las ideas de creación, providencia, trascendencia, revelación, culpa, inmortalidad individual, personalidad de lo divino y otras representaciones análogas, perfectamente ajenas cuando no antagónicas con la filosofía de la substancia. Así, el motor inmóvil de Aristóteles era la energía del pensamiento puro, mientras en Tomás de Aquino constituye la infinitud propia de un ser cuyo rasgo es existir necesariamente, donde se trasluce la prioridad de probar algo al incrédulo sobre la conveniencia de reflexionar simplemente. El Aristóteles adaptado al dogma judeocristiano florecerá unos siglos, hasta que en los comienzos de la era moderna se produzcan con Böhme y Descartes las primeras manifestaciones de una metafísica del yo. En el cartesianismo la concepción platonizante de la forma produce ya una idea de la materia como *res extensa*, esto es, como una cosa determinada en sí y no como aquello que recibe o alberga alguna información, lo cual implica —a su vez— la escisión tajante e insalvable que el saber aristotélico evitaba entre el pensamiento y lo físico. Inicialmente, el cuerpo se plantea como puro *espacio* para una geometría[249], y poco después como masa inerte. Es entonces cuando Locke declara que no hay noción clara de substancia. Sus contemporáneos Spinoza y Leibniz piensan lo contrario (para el segundo todo es energía, acción), pero el tiempo prepara el concepto de la conciencia de sí como nuevo principio apodíctico. En su estructura, la substancia abarcaba lo concreto y lo general en cuanto dimensiones inmediatas y mediada de la *energía*; ahora lo único concebible como concreto y general a la vez es el sujeto. Por su par-

te, el sujeto es literalmente el substrato (*hypokeímenon*) de Aristóteles[250], pero de tal modo que signifique ante todo *fondo* y *yo*, personalidad metafísica de lo divino o de lo humano, esto es, *espíritu*.

Al esquematizar los desarrollos del llamado idealismo alemán ha habido ya ocasión de describir con algún detalle la dinámica de la conciencia deviniendo conciencia de sí, en las variantes de odisea espiritual que constituyen sus etapas principales desde la *Crítica de la razón pura* hasta la *Ciencia de la lógica*. Ahora se trata de abarcar algunas consecuencias posteriores. Contrastada con el realismo personalista de la escolástica, la filosofía del sujeto quiso dar un paso decisivo en la *inmanencia*, devolviendo al yo y al nosotros la fundación del sentido tanto como el gobierno del mundo, lo uno a título de entendimiento trascendental y lo otro a título de espíritu técnico. Al mismo tiempo, su inmediatez académica produjo un espiritualismo edificante, una miseria sermoneadora que usaba los conceptos del idealismo especulativo como la *Schola* se servía de Aristóteles, dentro de un marco que no era la filosofía de la libertad, sino una teología pietista, apenas recubierta con el ropaje de la razón discursiva. El rechazo de su alambicada sublimidad y sus vaguedades suscitó una reacción en busca de lo *positivo*, cuyo rasgo fue —desde Schopenhauer, pasando por Comte y Marx— una inversión no menos propensa a seguir absolutizando lo subjetivo. En su forma más profunda, que reconoce lúcidamente en la obra kantiana el comienzo de un pesimismo radical[251], lo que hay en general —el mundo— es o bien «representación» o bien ciclo cerrado de no querido querer, una «voluntad» condenada a crear, que querría interrumpirse sin conseguirlo, que querría morir y no sabe, que desearía poner fin a su ilimitada fermentación en todos los cauces, pero todo lo puede salvo la paz del cósmico suicidio.

> Lo que generalmente es tomado como positivo y que llamarnos el ser, cuya negación expresa el concepto de la nada en su más general acepción, es el mundo de la representación que yo he mostrado como la objetividad de la voluntad, como su espejo. Ese mundo y esa voluntad somos nosotros mismos [...]. Lo que queda tras la supresión de la voluntad no es sino la nada para todos aquellos a quienes la voluntad anima todavía. Pero también es verdad que para aquellos en los que la voluntad se ha suprimido este mundo tan real, con todos sus soles y nebulosas, no es tampoco otra cosa que nada[252].

Difícilmente se expresará con mayor nitidez la filosofía del sujeto. Llevando a sus últimas consecuencias el principio kantiano, Schopenhauer se aplica a recordar que el mundo vigente para el conocimiento depende de las funciones del «cerebro». Pero no busca plantear un materialismo, porque la perspectiva trascendental considera que el materialismo es «la filosofía del sujeto olvidado de sí»[253], una física devenida metafísica. Lo que busca es purificar a la subjetividad de toda huella substancial, trascender la substancia como sujeto de Hegel y llegar al sujeto como substancia absoluta, despojando así a lo real de objetividad alguna fuera de una razón práctica. La certeza de que el mundo no es independiente del intelecto desemboca en el monólogo del Zaratustra nietzscheano, cuando recuerda al Sol su dependencia respecto de la mirada.

Con todo, al realismo aristotélico se debe el concepto original de *categoría* y su primera enumeración; solo confundiendo la filosofía de la substancia con un irreflexivo *common sense* puede pretenderse que el realismo antiguo sea un realismo «ingenuo». Que el mundo del conocimiento está condicionado por el conocimiento no deja de ser un juicio aquejado de circularidad, cuya proposición suscita de inmediato lo contrario: la subordinación del sujeto cognoscente a sus órganos de intuición, la de éstos a su soporte físico, y la del soporte a leyes de tipo eléctrico, magnético, térmico, químico, etcétera. Si no se pretende un idealismo en la línea de Jacobi o Berkeley, la determinación del mundo por el conocimiento solo tie-

ne —en cuanto concepto— el valor de precisar las «aberraciones» inevitables aparejadas a un filtro perceptivo concreto como el entendimiento humano, y la validez de la primera *Crítica* kantiana está en esforzarse por describir la arquitectura precisa de ese tamiz específico. Lo que el idealismo trascendental parece demostrar inequívocamente en este orden de cosas es la insuficiencia de la «sensación» para explicar nuestra idea del mundo o, si se prefiere, la necesidad de contar con aquello que desde los griegos se denomina imaginación (φαντασία) y razón (λόγος). Por consiguiente, los objetos conocidos no son independientes del conocimiento como principio formal, pero en modo alguno pueden considerarse productos de ese principio tan solo, salvo en el preciso caso de lo que Kant llamaba ilusión (*Schein*). Ante esa circunstancia caben dos alternativas: una, que es la kantiana, consiste en estudiar las condiciones *a priori* de posibilidad y no salir del terreno «crítico», donde la metafísica teórica encuentra un refugio resguardado de ataques provenientes de la física y las demás *Naturwissenchaften*; otra, que es la de las ciencias y la filosofía en sentido tradicional, consiste en buscar y definir las estructuras objetivas, la información vigente en los conceptos o fenómenos, procurando evitar —con recursos adecuados a cada caso— las aberraciones suscitadas por la posición misma de un *observador físico*; así acontece, por ejemplo, con la teoría de la relatividad o el principio de indeterminación postulado por la mecánica cuántica, donde no se parte de abstracciones tan discutibles como un tiempo y un espacio absolutos, sino de premisas concretas como la velocidad de la luz, la intensidad de un campo o la unidad de energía y masa[254].

Es esta unidad fundamental lo que ha de decretarse imposible desde la desubstancialización inherente al sujeto como objeto único del conocimiento filosófico. Pero esa pérdida de la objetividad —que en Kant, como quedó expuesto[255], tiende

a custodiarse mediante su transformación en imperativo moral— no puede evitar una progresiva radicalización de su propio punto de partida. El sujeto ha devenido toda realidad. Prácticamente desarrollado, semejante principio significa que la realidad ha retrocedido, que convertido en mera existencia. Carente de materia y, en consecuencia, de verdadera *forma*, el sujeto es el dueño de una creciente inanidad: él es la substancia, pero eso quiere decir que la substancia ha pasado a ser vacío nombre, que lo irracional despliega su imperio de escepticismo y pesimismo, que el fluir incesante de las cosas ya no tiene motivo ni dirección. La actualidad de Schopenhauer reside en el denuedo con que hace frente a esa consecuencia:

Todavía nos debemos considerar felices cuando nos queda algo que desear y pretender, porque con ello este juego del deseo pasando a su realización y de ésta a un nuevo deseo podrá continuarse, y no caeremos en aquel estancamiento que es fuente de [...] mortal *languor*[256].

Un siglo después, llevado a su último esquematismo, el discurso de la desubstancialización declara que «el sujeto cognoscente está en el mundo, no hay sujeto cognoscente alguno»[257] dejando así el mundo reducido a «una masa nebulosa envuelta por juegos lingüísticos particulares»[258] donde el objetivo filosófico es «enseñar a la mosca la salida del mosquitero»[259], a una *Zensur* para la cual es «autoengaño creer que la mente humana pueda tener acceso directo a cualquier tipo de verdad distinta de las vacías relaciones lógicas»[260]. La meta es liquidar el pensamiento objetivo, lo que desde Grecia se llama *nous* y *logos*, la dimensión de libertad y misterio aparejada al saber, mediante una nueva *Schola* que administra el «sentido» como administraba la medieval los cánones. Pero bajo la apariencia de una filosofía apaciblemente sustituida por la gramática es el verdadero científico quien discierne «un grito de desesperación»[261].

La filosofía del análisis lógico creyó que con hacer caso omiso de la metafísica en sentido amplio podía prescindir limpiamente de los problemas considerados metafísicos. Sin embargo, las concepciones pasan y los asuntos permanecen; ignorándolo, solo lograba condenarse a una sordera ante el discurso de sus oponentes, incapaz de captar las profundas conexiones de su perspectiva anti-ontológica con la raíz misma de ontologías como las de Husserl, Heidegger o Sartre, e incluso con la de Freud. Aunque la muerte de Dios podía asumirse como desaparición del pretexto último para seguir ocultándonos la realidad y observando sumisión ante el orden del mundo, lo que allí se escucha en primer término es un ánimo sombrío donde realidad significa lo mismo que nada. Las filosofías contemporáneas pertenecen por eso al duelo subsiguiente a la defunción de lo que llevaba siglos agonizando, allí donde por embalsamamiento, por arte sacramental o por cualquier otro recurso análogo el hombre afirmaba una u otra inmortalidad personal y, en definitiva, otro mundo. Sucumbió el otro mundo, justamente cuando comienza a investigarse éste en su pasmosa inmensidad.

Puede considerarse necesaria esa ruina para que lo sagrado resurja, libre de identificación con el engaño propio o ajeno. Esta es quizá la inflexión apuntada con cierta vaguedad desde los años sesenta. Pero en sus recepciones previas el atestado nietzscheano solo indujo a consumar el irrealismo de la perspectiva trascendental hasta sus últimos límites. El programa de Feuerbach, un hegeliano, se cumplió finalmente en una filosofía tan penetrada de pulcritud formal que —no sin ironía— hubo de declarar falto de *existencia* al «sujeto cognoscente». En efecto, al anuncio del Superhombre siguió una época de generalizada cura e indoctrinación para pacientes oprimidos por superyos psicológicos, cuando no liberados de la re-

dención personal por las constructivas luces de una conciencia de clase.

Empleando un neologismo de origen psicoanalítico, se diría que la substancia constituye el significante «forcluido», esto es, aquel que no resulta tanto objeto de una represión o denegación cuanto expulsado del orden simbólico, «abstraído de las posibilidades de la palabra… como una puntuación sin texto»[262]. Para reprimir o denegar algo es preciso reconocerlo a algún nivel, mientras con el concepto de substancia acontece que la filosofía moderna —con escasas excepciones— ha ido recortando cierto ámbito de experiencia, por otra parte evidente y hasta irrebasable; ese ámbito puede genéricamente mentarse como lo real, cuyo rasgo es la diferencia interior o aquella que no proviene de la comparación debida a un observador externo, sino de las cosas mismas en cuanto sistemas físicos autoconstituidos. Desde una substancia convertida en puntuación sin texto, las cosas del mundo son números, enunciados, correlatos, fantasías, percepciones, estados de conciencia, menciones, nombres… todo menos realidades «de suyo» o «en propio». No en vano había dicho Kant que las categorías del sujeto trascendental «legislan sobre todos los fenómenos y, por consiguiente, sobre la naturaleza como suma completa de ellos»[263].

Por un lado se levanta entonces el academicismo husserliano, que con su reducción fenomenológica pone entre paréntesis la esfera «real» y cree hallar un reino de esencias eidéticas puras, respecto del cual la filosofía aspira a ser considerada otra vez *strege Wissenchaft*[264]. Por el otro irrumpe el espíritu abiertamente matemático, que en principio llegaba a la filosofía para rescatarla del yugo teológico y metafísico, aunque de hecho trae consigo la metafísica del entendimiento ligada al empirismo inglés, primer ensayo de retener la substancia elevándola a incógnita. Cuando la lógica formal fuerza las es-

tancias ocupadas por una especulación en avanzado estado de ruina, lo que trae consigo no es un concepto de la experiencia como experiencia de una realidad concreta, sino un orden que confirma la abstracción del objeto físico[265]. Russell nos puede decir: «El mundo contiene hechos que son lo que son, sin que importe qué decidimos pensar de ellos»[266]. No obstante, los indicios de que capta el específico problema de la *realidad* se desvanecen poniendo el aserto en relación con su idea fundamental: «Los perceptos se encuentran en nuestra cabeza [...], y lo que el fisiólogo ve cuando examina un cerebro está en el fisiólogo, no en el cerebro examinado»[267]. Así pues, tenemos «hechos» indiferentes al pensamiento y «perceptos» localizados en algún lugar del cerebro. He ahí la realidad, de acuerdo con la posición analítico-crítica. Desgraciadamente, quedan fuera de esa *imago mundi* las infinitas cosas que no son ni hechos extraños al pensamiento ni perceptos cerebrales ni relaciones entre ellos. Esas infinitas cosas pueden «reducirse» a semejante dicotomía, y pasar por «correlatos» de una conciencia pura, porque existencia es todo lo que se presenta a una conciencia; pero realidad es que haya conciencia y determinación inteligible, que nos hallemos en una dimensión de sentido donde lo manifiesto no son solo arbitrariedades simbólicas, sino actos dotados de razón en sí mismos. Disociada en coseidad de los hechos y necesidad de los principios abstractos, la substancia carece en cuanto tal de experiencia alguna. No significa realidad, sino *esquema* de la permanencia en el tiempo, y en esa medida carece total y perfectamente de sentido.

La falta de sentido como categoría gnoseológica no es, con todo, la única expresión del significante «forcluido». Coetánea y paralela a la falta de sentido aparece la náusea como experiencia del objeto físico, que desde otro matiz constituye el teatro del ab surdo, y desde otro la austera invocación a la angustia como ser del hombre. Curiosamente, lo abstraído de las

posibilidades de la palabra encierra el concepto capaz de captar etapas y pormenores de un fenómeno unitario en la filosofía contemporánea. Como momentos precisos en una desubstanciación del mundo, la analítica existencial y el atomismo lógico, la fenomenología y el nihilismo se complementan puntualmente. De hecho, las corrientes del arte y la literatura ofrecen ejemplos escandalosos y sutiles de esa desubstanciación, por más que entrar en ello supondría un largo desvío. Baste retener que el asalto a la filosofía por parte de los analíticos coincide cronológica y constitutivamente con el asalto a la figura como substancia del cuadro por el arte abstracto, a la ruptura con los principios clásicos de armonía en el atonalismo musical, a la extraña chirigota del llamado arte experimental en todas sus expresiones, a la literatura del delirio yoico, al desordenado ímpetu agresivo del surrealismo y, sobre todo, a la *vanguardia* en general, donde la vaciedad se enfatiza y vende como manifestación de lo nuevo. Allí donde lo nuevo se torna gratificante para sus propugnadores y consumidores, cuando en y por sí no contiene otra realidad que un cambio (tan proclive a algo «mejor» como a algo «peor»), el propio hecho de su resonancia solo puede comprenderse como un velado pero abrumador tedio ante el ahora y su inmediato ayer.

La pérdida del concepto de substancia en filosofía coincide con un estado de cosas que por una parte la postula y, por otra, no la soporta. El acrecido poder humano ya no halla alguno en una insensibilidad hacia lo real de la existencia, ánimo no es específicamente el duelo. La confianza en una praxis ha exaltado la transformación técnica del mundo como lo afirmativo. Así, a la aquiescencia hacia una naturaleza impasible ha sucedido un llamamiento universal al poder, cuya apuesta se cifra en caminar por la cuerda floja de una negatividad referida a lo exterior solamente, sin ver contagiado de negatividad al negador mismo. Levantándose sobre la energía

como medida del *trabajo* disponible en cada cosa, el proyecto de la técnica general puesta en explotación, la conversión de toda naturaleza en medio nuestro. Junto a ello, concebido como metabolismo, el *homo sapiens* asimila materias primas y expulsa objetos técnicos, que son las nuevas substancias y exponen de modo ejemplar el molde de la *ousía*, donde la finalidad es transparente en cada elemento y la acción de *nous* se hace perfectamente fiesta, Como dinámica sin la servidumbre de los principios mecánicos, la mecánica de la información permite albergar ranzas de pensar la objetividad del pensamiento con conceptos más profundos y simples, que recorran la distancia o cercanía entre la substancia natural y la artificial no tanto en vistas de su origen como de un programa o código descubierto allí, según ha empezado a acontecer en genética, por ejemplo.

La puesta en explotación de la naturaleza no es asunto decidible, y sería ridículo *opinar* —¿desde qué distancia?— sobre un proceso donde se encuentra comprometida la especie a nivel planetario. Una vez más, la suerte está echada; el resultado permanece incierto. Constatar que acontece ninguna vinculación tiene con juzgarlo bueno o malo, bello o abyecto. La obra de la voluntad —como adelantara Schopenhauer— no es «voluntaria», y bastante sería para el saber filosófico revelar lo consciente en las etapas que van dándole cumplimiento que ahora parece estar concluyendo, Heidegger enunciaba como rasgos una organización de la organización, una voluntad de voluntad; la historia de la metafísica se concibe como progresivo olvido del *ser*, primado de la perspectiva «óntica» sobre la «ontológica». En efecto, lo que Wittgenstein llama mundo y define como «conjunto de los hechos» parece ser lo que Spinoza llamaba *substantia* y definía como «seguirse de infinitas cosas, en infinitos modos»; sin embargo, para Spinoza eso absoluto, absuelto, es cuerpo y alma, razón y causa, *natura naturans*

y no solo naturata, que son los conceptos desterrados —por «indecibles», «sin sentido» e «inexistentes»— con la llamada filosofía analítica. Pero el olvido del *ser* es un concepto limitado, en la misma medida en que está limitado al *ser*; y esto último conectado con la idea de un universo sempiterno y lleno. El universo sempiterno no se deduce de la observación ni de la teoría. Al contrario, la visión hoy se aproxima al fragmento de Heráclito donde el hombre enciende una luz en la oscuridad: al arder de una llama tenue y densa por momentos, donde tiempo y espacio son propiedades de los procesos en vez de marcos eternos. Es esa visión la que repone el concepto de la substancia y la actividad, allí donde la metafísica consumaba el olvido del ser.

LA VIABILIDAD DE UN REALISMO ESPECULATIVO

Una filosofía de lo real necesita mantenerse fiel al concepto del ser sin permanencia que es la acción. Realismo se dice en contraste con idealismo, cuyo principio es en última instancia el proceso reproductivo como nervio de la vida y la presencia en general. Para el realismo la dinámica reproductiva es una modalidad —entre otras— de la alteración, y un tipo específico de génesis. Es «reproducción» todo movimiento cuyo impulso sea la reflexividad o el volver sobre sí de un interior exteriorizado, entendiendo por «interior exteriorizado» el tipo específico de diferencia que hay entre causa y efecto[268]. El proceso de la idea desde ella misma a la copia es el proceder del género al individuo, y en ese sentido se relaciona originalmente con la biología, aunque parezca tan ajeno a ella. Sin embargo, no hay experiencia de un sujeto infinito que justifique su proyección sobre el concepto de principio, y lo asumido como tal es o bien pura acción aventu-

rándose (energía) o bien eco del espejo buscando el volumen de la mera imagen. Al contrario, lo irreversible parece ser la experiencia de la física. Un sujeto infinito como el Espíritu hegeliano tiene la alternativa forzosa de: 1) siendo in-finito desconocer toda cosa semejante a un reconocimiento de sí, y ser entonces una objetividad accidental; 2) mantenerse como sujeto, pero —como Yahvéh— al precio de tener por única infinitud la interminable muerte de lo finito[269]. Esta alternativa es lo que en Fichte y Hegel hay de forma platónica en el concepto, el hecho de que se encamina hacia la naturaleza haciéndose «intuición», pero con la circunstancia de ser esa espontaneidad el sello de una caída en lo «extraño». Por lo mismo, el contenido de la experiencia especulativa no puede ser la «impersonal» objetividad, sino la idea de la substancia (el concepto) que prosigue más allá como paradigma de toda substancia.

Cuando la «razón» de Fichte se hace «intuición» (o cuando la Idea hegeliana deviene Naturaleza) comienza el reino de la desmemoria que solo la ciencia cura, y ese entrar en el olvido es para un yo, desde luego, la muerte. Aunque como pura identidad nada en él sea corruptible ni separable, su existir depende radicalmente del recuerdo, y todo cuanto acontezca en su cuerpo bajo el imperio de la amnesia no le ha acontecido a él, sino a otra cosa extraña. Pero el reino de la desmemoria es el de la fundación como abertura por donde fluye el sentido actual, porque la presencia extraña constituye el verdadero don. El conflicto entre el concepto y la naturaleza solo tiene virtualidad desde una visión metafísica del concepto mismo, o desde su carácter de idea, y todo el desarrollo final de la *Lógica* hegeliana padece la inconsecuencia básica de seguir manteniendo un contrario y un combate contra él, cuando el camino previo ha deshecho ya la ilusión de la «mala» objetividad.

Sin embargo, ese contrario *debe* ser mantenido, y debe mantenerse a la vez como simple *suposición*, si el sujeto y su reconocimiento han de ser alma de la vida. El objeto imaginario, la ilusión en sentido kantiano, constituye el basamento para la conciencia de sí del espíritu, que haciendo aparecer lo objetivo exterior como último velo extrae la certeza de su propia realidad. Al mismo tiempo, el espíritu constituye lo invisible activo que no haya nada impenetrable y se difunde libremente, y en esa medida es fantasma o soplo, que guarda con el entendimiento la distancia del significante al significado. El realismo, por su parte, no ve a ese otro como otro, mientras a la vez custodia esa extrañeza o autonomía de la presencia, cierto de encontrar allí y solo allí el campo de las causas vivas y una realidad propiamente tal. Dicho de otro modo, no teme en el saber el olvido de sí, y más bien saluda en la dejación del recuerdo la cordura para con su sentido, abierto a la totalidad inmensa tanto como a los cursos específicos de acción. Ese realismo constituye un saber solo pasajeramente, y su meta es el acceso a la «intuición» que constituye su destino como concebir efectivo. El otro saber equiparable —el idealismo— no puede abandonarse y devenir simple medio dejado atrás, sino que ha de continuar siendo saber de sí; para él lo viviente es solo la energía de la reflexión, y su cumplimiento es una ciencia del saber que ocupa el lugar o instante habitado por la presencia.

La opacidad a que se enfrenta la concepción reproductiva del movimiento es su propio móvil. Si lo absoluto es el yo = yo o el ser que es (mediada o inmediatamente), la distensión verificada por el sujeto extrañándose de sí y reconquistándose al término —el desgarramiento de todo proceso— carece de necesidad en sentido riguroso. Una realidad tal se encuentra forzosamente escondida y cerrada en sí misma, ajena a todo devenir, y si se pretende captar el movimiento universal es

preciso aliviar al concepto de su determinación solo subjetiva. La idea de los atomistas griegos poniendo como causa del movimiento el vacío reenvía a la certeza de que el concebir es concebirse solo por ubicuidad de la acción, y no porque rija el esquema del retorno a sí mismo. Dicho de otro modo, la alienación o el extrañamiento es el ser de la actividad como *proyección* o continuo aventurarse dentro de su ilimitado poder, pero su carácter de «pérdida» seguida de una «recuperación» es enteramente subjetivo y se conecta en definitiva con el mito del pecado original. Llevando esta problemática a sus últimas consecuencias, el poeta Donne ya había contemplado el universo como suicidio voluntario de un Dios. Pero el concepto del extrañamiento solo tiene virtualidad para *nosotros*, en tanto que vivientes todavía no unidos por entero a la vida, y aplicarlo al principio solo implica un esfuerzo por seguir manteniendo la regla de identidad dentro de un hacer que la niega. Precisamente por ello la grandiosa idea del espíritu como «la más alta definición de lo Absoluto»[270] no puede armonizarse con el concepto de una actividad absoluta, y únicamente porque hay una parte del concepto de sujeto que no corresponde *solo* a reflexión o identidad cabe usar en buena medida las categorías de sistemas cuyo núcleo es una subjetividad, desde Parménides a Schelling.

El límite fundamental de la substancia como sujeto, intuición destinada a combinar la inmovilidad de lo absoluto con el manifiesto devenir, está en aferrarse a la representación —consciente o inconsciente— de una *sede* para la actividad infinita o el primer motor. Pero esa sede, el «sí mismo», parece enteramente irreal y puede afirmarse —en ese específico sentido— que lo absoluto carece de *esencia*. Hay la esencia, pero solo para lo relativo, y la única sede de la acción es aquello que se proyecta como espontáneo hacedor de estrellas. Cosa bien distinta es que esto sin sede sea para el hombre la suya, lo

verdadero y eterno en sí, pero eso (su *admisión* por el yo) forma ya parte de la lucha por hacerse capaz de asumir la radical accidentalidad de la substancia o la radical accidentalidad de uno mismo. El contenido de la visión especulativa es antes y ahora la unidad de lo existente, unas veces como *unidad* que excluye lo determinado en general (pura «luz» sin horizontes) y otras como unidad *de* o *en* lo determinado. En cuanto intuiciones de tal unidad son lo mismo Fichte que Jenófanes, los redactores de himnos a Brahma y Juan Escoto; no sin saberlo cita Hegel al místico sufita Dschelaleddin Roumi, en la sección de la *Enciclopedia* dedicada al espíritu absoluto:

> Levanté los ojos y vi en todos los espacios un solo ser, bajé los ojos y en todas las espumosas olas vi un solo ser.
>
> Yo miro al corazón. Era un mar, un espacio lleno de mundos, lleno de mil sueños, y vi en todos los sueños al Único.

No se trata, por eso, de mirar hacia arriba o hacia abajo, hacia un aquí o hacia un allá. Se trata de mirar y entonces *ver* lo que está en todas partes. En el idealismo del concepto la unidad es *identidad* de lo uno, que colma el vacío de la tautología con un análisis y una síntesis de la diferencia hasta configurarse como identidad de la identidad y de la no identidad o idea/espíritu. Este es el punto de partida, que conviene retener en la riqueza de su detalle. Pero el concepto consecuente de la acción no puede conformarse con ello, y a la identidad progresando dentro de la diferencia añade la visión de una *unidad infinita de la diferencia infinita*, un absoluto que es esencialmente lo contrario de *relación*. La filosofía de Fichte constituye un hito en la comprensión de lo real como *acto*, porque piensa una unidad que es inseparablemente disyunción. Aquello que en el acto se aproxima más a lo inefable y desafía en mayor medida toda expresión verbal es su carácter de ser, mientras a la vez tiene por naturaleza lo opuesto del *ser*. La disyunción inherente a la actividad como actividad proviene

de que su «es» constituye un «estar». Por lo mismo, es *curso* y se expresa fundando ejercicios concretos de poderío, objetos.

La exposición que sigue[271] pretende aproximarse a un concepto de la acción, y su eje es una teoría de la formación del acto. Tal idea «objetiva» de la actividad se emparenta con la problemática de la alienación, pero desde perspectivas ajenas a una reconquista de lo subjetivo. Por lo demás, constituye una teoría de lo absoluto como objetividad precisamente, y lo que ha de reconquistar no es tanto un proceso reflexivo como el instante y el vacío, el lado genético del concepto. Lo absoluto es substancia, y en cuanto tal una naturaleza sentida de ilimitados modos, cosa que determina un triple plano; la actividad es *ánimo* desde su determinación inmediata, *experiencia* desde su carácter inventivo o propiamente conceptual, y *objeto* desde la espontaneidad e independencia de sus conceptos. Animo, experiencia y objeto son los fenómenos de la acción[272], pero el hacerse fenómeno de la acción es al tiempo uno de sus poderes y lo dado como realidad. Cuando el principio de la existencia posee una determinación substancial, y no solo subjetiva, la relación del pensamiento para con lo físico deja de ser un esfuerzo por superar su extrañeza hacia la identidad y la reproducción ideal. La substancia es primordialmente diferencia y pluralidad que se conserva unida en cuanto *poder*, lo cual significa que no se distingue de la naturaleza y —más aún— que esa naturaleza no tiene verdadera excepción ni admite frontera alguna. Los cuerpos y las modalidades principales de su constitución no se distinguen en «artificiales» y «naturales», sino según la medida de su *animación*, es decir, según esté más o menos asumida allí la actividad que los trae y extrae de la presencia. Por su parte, el punto de equilibrio para el concepto de la actividad es una comprensión del afinalismo como fin inmanente o natural, comprensión aplicada a la génesis de lo absoluto en el idealismo del concepto. Es-

ta operación determina por sí sola una experiencia de la objetividad que coincide y disiente de ambos sistemas, pero que sobre todo aparece como síntesis de fatalidad y libertad en el concepto, y como una idea específica de lo real. La ontología ha sido «ética» en Spinoza y «lógica» en Hegel. La síntesis de ambos cursos es evidentemente una fidelidad a cada uno, a la teoría de la expresión y a la teoría de la definición. Pero es una fidelidad que los comprende, al mismo tiempo, en el límite de su explicitud. Por eso mismo aparece como *física* o concepto de lo autoconstituido y sus constituciones, pero de tal manera que la física es el *sistema de la lógica* o el contenido viviente de su progresión. Siendo tal sistema, es la idea de substancia emancipada de su identificación como idea, devuelta al estatuto de información presente en una materia.

Apéndice 2

Una nueva palabra es como una semilla que se arroja al terreno de la discusión.

L. Wittgenstein.

Para quienes buscan un conjunto de leyes y seguridades, la historia de la filosofía puede ser descorazonadora. No hay allí orden del día, ni regla inmutable, ni signos de modernidad; y porque todo eso falta, quienes se aproximan con el espíritu de la autoridad y la moda deducen que el despliegue del saber filosófico es una secuencia de monólogos sin continuidad, falto de soluciones positivas para los asuntos planteados.

Eso puede acontecer cuando la historia concreta del conocimiento, abordada paralelamente a la historia general, se descarta o desconoce tanto en sus detalles como en las líneas que guían su desarrollo. En otro caso, cada cristalización del saber expondrá una declaración global acerca de la realidad y el sentido. Cabe por eso decir que el error o lo deficiente de las concepciones reside de modo invariable en aquello que excluyen. Una concepción ha caducado cuando lo excluido por ella hace acto de presencia, y esta presencia de lo descartado es en sí la nueva concepción, que simplemente lo incluye a título de «también» e incrementa la densidad y amplitud del concepto.

Lo que sigue es un tratado de filosofía, cuya extemporaneidad en tiempos de clausura para el discurso inaugurado hace milenios por Heráclito no puede ni quiere ocultarse. La filosofía propiamente tal —también llamada filosofía primera, ontología y metafísica— presta sentido y sistema a aquellas

pocas palabras nucleares que, instrumentales para la rutina verbal y desterradas por el culto nominalista, siguen ahí: razón, substancia, causalidad, objeto, sujeto, ser, materia, identidad, fin, azar, realidad, forma, movimiento, idea… Su sentido es una reconstrucción del sentido —aquella acorde a cada tiempo— que devuelve al hombre el poder de su propio lenguaje, trazando el perímetro de lo manifiesto en conceptos. Con arreglo a esta precisa orientación:

> La metafísica es más antigua que todas las demás ciencias, y seguirá existiendo aunque todas ellas juntas fuesen sumergidas en el abismo de una barbarie destructora[273].

En la misma línea Hume, que en 1748 había recomendado tirar a las llamas «volúmenes de teología y metafísica escolástica, pues solo pueden contener sofistería e ilusión»[274], declaraba en los *Ensayos*:

> La metafísica y la ética son las dos ramas más vigorosas de la ciencia; las matemáticas y las ciencias naturales no tienen ni la mitad de valor[275].

En ambos casos «metafísica» no nombra un saber especial, sino aquel que está implícito en todo conocimiento, y por cuya mediación las ciencias no son aspectos por completo incomunicados, sino momentos de un fenómeno general, enigmático y obvio, que es el pensamiento. Sin ese saber, el hombre pierde contacto con sus propias creaciones, que progresan dividiéndose y subdividiéndose en cuadrículas cada vez más aisladas y afines al destino de Babel. Esa fundamentalidad está en la raíz de que parezca faltarle la certidumbre de otros conocimientos. La precisión fáctica puede ser alcanzable para disciplinas clasificatorias como la fonética, la ornitología o la botánica; la precisión abstracta o tautológica constituye el patrimonio de disciplinas axiomáticas. Pero el asunto abordado por la metafísica en sentido amplio es un proceso como el pensamiento y sus criterios, que a las dificultades de un conocimiento exacto añade la de ser el sujeto y el objeto de su in-

vestigación. En efecto, la filosofía surge sobre la experiencia del pensamiento como aclaración de sí misma.

Este libro nació en un seminario sobre Hegel que intenté exponer a finales de los sesenta ante un grupo de activos asistentes, dedicados hoy en su mayoría a la creación filosófica. Los años que median entre esa fecha y la presente fueron depositando un sedimento tras otro sobre el propósito inicial. En la primera redacción del manuscrito las influencias dominantes son Spinoza y Hegel; en la segunda se incrementa el ascendiente de Aristóteles y Leibniz. Lo adicional, así como el hilo narrativo y su relación con los fenómenos del presente, son el producto de elaboraciones sin más apoyo que la posibilidad de *hacer filosofía*.

A medida que el seminario fue transcurriendo, la inestimable crítica de sus asistentes obligó a profundizar y precisar nociones. A finales de los sesenta, el estudio de la tradición filosófica se hacía desde tres básicos puntos de vista. Por una parte, la filosofía era una superestructura ideológica, que si no quería convertirse en opio burgués estaba obligada a predicar la revolución proletaria. Por otra parte, la filosofía era una forma de neurosis o de teoría sobre la neurosis. Sin perjuicio de ello, la tradición especulativa constituía, en tercer lugar, un *corpus* falto de «sentido» que, en la medida de lo posible, debería ponerse bajo control de la ciencia natural y ser reconocido solo como propedeuta suyo. El único camino practicable para evitar el grupo de objeciones parecía entonces la retórica y la cultura, el género *philosophe*, apoyado en el terreno psicológico abierto por Nietzsche, donde la filosofía sería una forma poética y artística, una producción estética ante todo, que equidista de lo literario y lo científico[276]. La criba inexorable del tiempo plantea ahora las cuestiones de modo algo distinto: las aguas se aquietan y vuelve a dibujarse el perfil de la tradición clásica en el horizonte de todas las referencias. Empieza

quizá a quedar claro que, en contraste con la ética y la política, la filosofía no medita esencialmente el *bien*; que en contraste con la literatura y la estética tampoco tiene como meta lo *bello*, y que su satisfacción reside más bien en la *verdad*, perspectiva diferenciada aunque no contrapuesta de aquello indicado bajo los principios de la bondad y la belleza.

METAFÍSICA EN SENTIDO AMPLIO Y EN SENTIDO LITERAL

Mencioné al comienzo el tópico de que la historia de la filosofía no parece ofrecer una «solución positiva» a sus peculiares asuntos. ¿Qué asuntos? Hagamos un breve alto. El asunto es la verdad, aquello que los griegos llamaban *alétheia*[277]. La verdad filosófica no es un predicado o adjetivo de algunas presencias. Es la verdad *del* pensamiento, *como* pensamiento. ¿Acaso resulta una cosa definida, el «pensamiento»? Las voces que respondan con un no tajante pueden encontrar otro concepto para lo que entra en la expresión *historia del Pensamiento*, y explicarse con detalle la recurrencia y variedad del fenómeno.

En filosofía se produce un esfuerzo por llegar a la verdad de las cosas que encuentra el acto de pensar; pensando ese pensar retorna a las cosas, unas veces como seres intelectuales y otras como objetos para una conciencia empírica. De la oposición o unidad entre esos extremos —con los múltiples grados intermedios— depende todo el argumento filosófico. Cuando el pensamiento hace patente tan solo la abstracción de cualquier realidad física, es en cuanto tal un metapensamiento. Si se tiene esto presente —y nada más— queda inventada la metafísica en sentido *literal*. La inquietud por las cosas ha hallado el pensamiento, que ya no retorna a queda en sí mismo. Esta *transubstanciación* derivada de refundirse en la identidad subje-

tiva constituye, en una de sus figuras precisas, la sintaxis lógica del lenguaje de la ciencia. La metafísica literal es una corriente que aparece con la numerología pitagórica, se desarrolla como reino de las ideas eternas en Platón, desemboca —tras inventar la mecánica galileana— en el terreno trascendental kantiano y subyace al «formalismo» contemporáneo. La falta de entidad (*ousía*) está en la base de su concepto:

> —Si el Uno no participa, pues, del tiempo en modo alguno, antes no acontecía, ni aconteció, ni fue; ahora no ha acontecido, ni acontece, ni es; luego no acontecerá, no habrá acontecido, ni será.
>
> —Verdaderamente (*alethéstata*).
>
> —Ahora bien, ¿hay otros modos de participar en la entidad (*ousía*) que éstos?
>
> —No los hay.
>
> —El Uno entonces ¿tiene parte en la entidad? —No, según parece[278].

La falta de participación en la entidad, captada afirmativamente, ofrece el pensamiento como sujeto de la metamatemática. La metamatemática es la sintaxis lógica de la ciencia[279]. Estos conceptos están claramente implícitos desde las *Laws of Thought* de Boole, donde el pensamiento se hace legislable a través de una identidad rigurosamente formal. Lo legislado es la propia identidad, desarrollada en normas para cualquier contenido capaz de expresarse; dicha capacidad exige una forma axiomática, y esto constituye el núcleo de cualquier «disciplina deductiva». Lo empírico no participa del pensamiento, que es independiente o trasciende en general.

He aquí una experiencia del asunto filosófico[280]. Hay otra, no menos antigua y circunstanciada, que considera en el pensamiento la presencia de una realidad. En contraste con el formalismo lingüístico de la filosofía analítica, pretende primordialmente ser una teoría de la actividad, y de cada actividad. Asume en el devenir un momento del contenido; indica como asunto del saber la «entidad» o substancia (no el *eidos* ni el *quantum*), parte de los individuos concretos como principios

del acontecer y el sentido. Se trata de la metafísica en su acepción amplia, donde el pensamiento constituye *simultáneamente* saber de las cosas e historia de su propia idea. Reducida a «actitud» de la profesión científica, o positivismo lógico, la metafísica literal contempla en su hermano de sangre un extravío «especulativo». Entenderemos por especulativo aquel discurso capaz de admitir no solo la positividad, sino la negatividad de los conceptos, esto es, no solo su esencia abstracta, sino la contradicción de su existencia concreta o el movimiento actualizador. Especulativo se dice en latín a partir del deponente *speculor*, que significa mirar desde lo alto como el águila, observar comprensivamente. Negador de la negación o «positivamente racional», el discurso especulativo no aparta la dialéctica y tampoco se paraliza en ella: combina el principio de identidad con el de alteración. Wittgenstein, aparente azote para metafísicos no pitagóricos, define la actitud especulativa con rara acuidad:

> Ahora me parece que, aparte de la tarea del artista, hay otra manera de apresar el mundo *sub specie aeterni*. Creo que es el camino del pensamiento que, por así decirlo, vuela sobre el mundo y lo deja tal cual es, contemplándolo desde arriba, en el vuelo[281].

Sin lo especulativo el concepto se ve llevado a la identidad hueca o al escepticismo radical, o mejor aún a ambas cosas a la vez. Devenido «disciplina», el contacto de cada saber con su trozo de empirie es el de la mutua extrañeza, y cualquier afinidad entre ambos constituye una transgresión de la «sintaxis». La sintaxis exige que sea descartada tanto la objetividad del pensamiento como la subjetividad intelectual de su expresión. En otras palabras, los conceptos no pueden albergar movimiento, deben ser representaciones fijas, inmóviles, desprovistas de vida alguna[282]. La única vía para consolidar esa estabilidad es hacer «puro» o estrictamente formal el discurso del saber, siendo aquí la primera medida una exclusión de su génesis concreta como factor «teóricamente eliminable». Con es-

to se llega rápidamente a la vaciedad más absoluta. El pensamiento pasa a ser el sistema de A = A en sus pormenores, porque solo A = A —se pretende— deja al mundo ser, y cualquier contenido fuera de la forma sin substancia enturbiaría los objetos de la conciencia empírica. Obsérvese que no se trata de una forma sin materia —sinónimo la materia de pasividad e indefinición—, sino de una forma sin substancia, carente de entidad real y de movimiento. El resultado es que la experiencia del metapensamiento deja fuera no solo lo inerte, sino todo cuanto no sea el vacío traslúcido del «si p entonces p», la experiencia en general. De ello tienden a deducirse interesantes premisas como que

> los seres humanos solo son adecuados para la investigación científica cuando se presentan en una forma muerta, y las investigaciones biológicas se limitan a la discusión sobre cadáveres[283].

Desde el saber especulativo —lo mismo da a estos efectos Leibniz que Proclo, Aristóteles que Hegel, Averroes o Cassirer—, la experiencia del pensamiento no pasa por la abstracción de toda *empirie* y el reinado de lo analítico. El mundo se deja ser mucho más mirando desde arriba el detalle que legislando desde un subsuelo de solo verbales «hechos atómicos». El principio de la *realidad* del pensamiento constata en el todo algo más que la suma de sus partes. Ese *algo más* constituye el pensamiento objetivo (no menos que el soporte de su entender subjetivo), que expone —precisamente— la naturaleza o *physis* del conjunto considerado, su «substancia formal». En el fondo, el reproche de la metafísica pitagórica a esto es que lo divino no sea acatado como Uno y lo demás como número singular. Las substancias particulares, los individuos, solo son admisibles *sub specie consequentiae*[284]. Insertado en la sima tautológica de lo Uno, el soplo de una voluntad volcánica como el impronunciable YHVH produce discursos tan arraigados en lo inconsciente de una cultura como el de Aurelio Agustín, obispo de Hipona. Y bien, puede que finalmente *haya* en al-

guna dimensión un espíritu procediendo *more geométrico*, o colonizadores galácticos como los invocados por la literatura de ciencia ficción. Creo que esto no lo *sabemos*, que es indecidible, y que quizá —con mucha suerte— estamos en camino de averiguar algo algún día. Despojado de estética, el ateísmo requiere tanta o más fe que su opuesto. Mientras el misterio persista, podemos ver en lo real una acción inmanente, y no solo esquemas trascendentales. Dejar que las cosas sean, dejar ser al mundo —para así *contemplar*— significa dejar que sean como son, pero en el modo de ser se encuentran las substancias como individuos y un movimiento esencial[285]. El saber en cuanto *theoreia* supera la heterogeneidad del camino deductivo y el inductivo, y por eso mismo puede narrar en vez de ceñirse a pontificaciones. Aquello que la existencia tiene de totalidad precisa permite abordar las cosas como conceptos, en vez de tratar ritualmente los conceptos como cosas. Aunque en última instancia todo fuesen símbolos y marcos superpuestos, no dejaría de haber en ellos esa cantidad intensiva o grado que caracteriza al ser *real* y lo distingue del mero ser. No faltaría, pues, contenido para un pensamiento libre.

LAS EXPECTATIVAS DE UNA FILOSOFÍA CIENTÍFICA

A mi entender, la ciencia natural y la matemática no solo no excluyen el ejercicio del saber especulativo, sino que lo postulan y suscitan simultáneamente. Prescindir de la tradición especulativa me parece tan inútil y peligroso para cualquier mentalidad dedicada a la «ciencia» como lo es prescindir de nociones como entropía, relatividad, átomo o inercia a la hora de hacer filosofía. La transformación en la idea del mundo que está consumando el desarrollo tecnológico es que ante todo invoca a una revisión de

las nociones básicas para la filosofia y la ciencia. Por otra parte, la inquietud filosófica constituye una característica señalada en los creadores de la nueva física. Ya en 1929, W. Heisenberg afirmaba:

> En la teoría de la relatividad fueron muy útiles —para adaptación de nuestro pensamiento y nuestro lenguaje a las experiencias de la física atómica— las discusiones filosóficas previas sobre el espacio y el tiempo. Análogamente cabría sacar provecho, en física atómica, de las discusiones fundamentales […] sobre problemas inherentes a una escisión del mundo en sujeto y objeto[286].

En 1975 Heisenberg insiste sobre lo filosóficamente relevante en el laberinto numérico de la observación indirecta:

> Estamos abocados a utilizar palabras como «dividir», «constar de» o «número de partículas» y, al mismo tiempo, las observaciones nos dicen que semejantes vocablos son de muy limitada aplicación. En uno de los últimos trabajos sobre partículas elementales leí: «Los resultados de Bjorkén nos permiten sacar la conclusión de que el protón tiene estructura granular». Al autor no se le alcanzaba que palabras como «estructura granular» no contienen sino la propiedad de escala de Bjorkén, esto es, ninguna información adicional[287].

Esta *necesidad* de la filosofia sentida por la ciencia quiso satisfacerla el formalismo proponiendo una sintaxis lógica del lenguaje científico. Con ello la necesidad de la filosofia se tornaba necesidad de sustituirla por algo más refinado e imparcial. Sin embargo, yendo a esa sintaxis lógica —en sus principales manifiestos— no se encuentra una Aufhebung de la filosofía desde la que se perciban a otra luz las nociones, y sí más bien *una* filosofia determinada, cuya característica realmente diferencial es la pretensión axiomática, añadida a una despreocupación por el conocimiento preciso de aquel saber cuya herencia pretende reclamar[288]. Cuando B. Russell pretende refutar las tesis especulativas elige burlarse de Bradley[289], como si Platón pudiera refutarse poniendo en ridículo a Schleiermacher, y cuando elabora una historia de la filosofía[290] escribe un panfleto amenamente anecdótico, tras del cual se perciben agudeza y humanidad personal no menos que continuas lagu-

nas, sectarismo, ausencia de rigor técnico, etcétera. Por lo que respecta a K. Popper, su obra de crítica filosófica —centrada sobre el concepto de «sociedad abierta»— exhibe los mismos rasgos, lastrados por estereotipos edificantes. Popper se propuso «desmantelar la conspiración contra la claridad del pensamiento» identificando a Platón, Hegel y Marx como saboteadores del progreso humano; Hegel es «un payaso formulador de un platonismo altisonante e histérico», el idealismo «una ópera cómica que condujo a horrendos crímenes»[291] y, en definitiva, los especulativos son por definición una especie u otra de socialtraidores a la democracia, obstinados en negar lo principal: «que la historia carece de sentido [...] no existe»[292]. El exacto reflejo especular, igualmente ideológico (si bien eslavo en vez de sajón), fue el libro de G. Lukács[293], donde quienes se obstinan en no entender el materialismo dialéctico —especialmente el artículo del camarada Stalin sobre socialismo y lingüística— representan «el miércoles de ceniza del subjetivismo parasitario», enemigo irreconciliable de la Humanidad.

Antes de abrirse camino en la historia del pensamiento por medio de categorías semejantes, Popper se había aplicado a una filosofía de la ciencia acorde con los postulados de la sintaxis formalizadora. Lo esencial de esa sintaxis obediente al principio expuesto por el *Catecismo positivo* —de Augusto Comte— es reducir los conceptos a enunciados, que o bien son tautológicos o bien empíricos, y de modo acorde con ello Popper distinguió un «contexto de descubrimiento» y otro de «justificación»[294], sometido lo uno a la *psicología* y lo otro a la *lógica*. Esta distinción puramente disciplinaria le permitió descubrir un patrón específico de progreso en la ciencia, apoyado sobre la tesis del «falsacionismo» como autocrítica espontánea. Lo propio del científico es proponer conjeturas «falsables», teorías que se irán decantando infaliblemente con los años co-

mo *objective knowledge*, mientras cualquier tipo de saber especulativo infringe el estatuto de esa conjetura y, por tanto, las reglas del juego para el progreso científico. Si nos preguntamos entonces qué es lo falsable llegamos al espinoso «problema de la base empírica»[295], que se resuelve con una distinción entre enunciados públicos u «observacionales» y observaciones privadas o experiencias. No hay forma, con todo, de discernir con mínima nitidez el observable de la observación, los entes «públicos» objetivos de los entes «teóricos»; en otros términos, los supuestos datos seguros *dependen de la teoría*, no a la inversa, y cuando esto lo pasa por alto el simplismo analítico la consecuencia es estimular conjeturas que manejan mejor o peor un cinturón protector de hipótesis auxiliares, condiciones iniciales, supuestos de hecho, etcétera. En tiempos de Ptolomeo el ente observacional público era que los mares no se desbordaban cataclísmicamente, y el ente teórico falsado que la Tierra se desplazase varias leguas por minuto (como sería exigible para orbitar en torno al sol)[296]. Finalmente, el falsacionismo es un modo de expresar fe en el progreso de la ciencia por el simple paso de los años, cosa tan alentadora como acientífica en sí misma, y desde luego, incapaz de pensar sus propios términos. La distinción entre lógica y psicología resulta tan borrosa —y tan insuficiente allí la noción de lo «objetivo»— que con el curso del tiempo su propugnador evolucionó desde el positivismo panfletario a una resuelta ortodoxia platónica, indicando así que por lo menos empezaba a entender la metafísica literal. Eso es lo que en *Objective Knowledge* se denomina adhesión al «tercer mundo».

Observándola más de cerca, la filosofía analítica resulta ser un empirismo —el «empirismo lógico»— donde reaparecen los principios precríticos: que la sensación constituye la fuente primera y última de nuestros conocimientos, y que la mente

comienza como una página en blanco. Consolidado como ciencia de la filosofía, el empirismo lógico

> puede despojarse de su disfraz racionalista El racionalismo había emponzoñado la interpretación empirista del conocimiento, induciendo al empirista a perseguir metas inalcanzables[297].

Quitarse el disfraz racionalista significa desembozar una duda sin precedentes. El escepticismo antiguo liberaba del mundo negando su objetividad independiente de la inteligencia, que era lo interior donde entraba el sabio. El escepticismo contemporáneo quiere mantener en el exilio la dialéctica del pensamiento afirmando el mundo como facticidad, donde el «filósofo científico» tiene sede como uno de los inmutables *facti*. En efecto, «a la mente se otorga en esta concepción un lugar subordinado»[298], porque ya no es facultad racional; es una conciencia pasiva, unida por convicción a una analítica donde, aislando la sensación de la imaginación (y ésta del concepto objetivo), se asegura un mundo de hechos protegidos ante la negatividad intelectual. El papel subordinado de la mente constituye otro modo de aseverar la intransigencia de un espíritu utilitario; no en vano Comte excomulgaba de la Iglesia Positiva a quienes soñasen con «conocer la composición física y química de los astros»[299].

En realidad, el empirismo lógico quiere ser la ciencia de la filosofía, pero no menos que eso quiere ser la filosofía de la ciencia, en el sentido de aquello que la ciencia piensa sobre el pensamiento y lo real. Acordes con ello, sus representantes se convierten dicho en[300], desinteresados portavoces del científico propiamente. Sin embargo, esta tarea de divulgación no deja de pontificar por cuenta propia, y en dirección opuesta a la que recomiendan expresamente los divulgados. En unos comentarios a la epistemología de Russell[301] es Einstein quien desautoriza de raíz «la nefasta concepción de que los conceptos nacen de la experiencia a través de la abstracción, es decir,

omitiendo parte de su contenido». Sus términos son tan claros que merecen una cita algo más amplia:

> Hume no solo imprimió un decisivo avance a la filosofía sino que además (aun sin culpa suya) creó un peligro para ella, pues a causa de su crítica surgió un nefasto «miedo a la metafísica» que ha llegado a convertirse en una enfermedad de la filosofia empirista contemporánea [...]. Por mucho que pueda admirar el análisis que Russell nos aporta en su último libro, *Meaning and Truth*, pienso que incluso en ese caso se percibe el peso negativo del espectro del miedo metafísico. Este miedo me parece, por ejemplo, la causa de que se conciba el objeto como una «masa de cualidades», que deben tomarse de la materia prima sensorial. El hecho de que se diga que dos cosas sean una y la misma si coinciden en todas sus cualidades nos obliga a considerar las relaciones geométricas entre las cosas como cualidades de éstas (de otro modo nos veríamos obligados a considerar «la misma cosa» la Torre Eiffel y un rascacielos neoyorquino). No veo, sin embargo, ningún peligro «metafísico» en tomar el objeto, el objeto en el sentido de la física, como un concepto independiente [...]. Teniendo todo esto en cuenta, me siento particularmente complacido por el hecho de que, en el último capítulo del libro, resulta por fin que uno no puede, en realidad, arreglárselas sin «metafísica». Lo único que puedo reprochar a este respecto es la mala conciencia intelectual que se percibe entre líneas[302].

La pretensión de Reichenbach en el sentido de que el «análisis lógico» lleve a «conclusiones tan precisas, fiables y elaboradas como los resultados de la ciencia contemporánea», prescindiendo de toda metafísica, equivale a presentar unos principios metodológicos que no son admisibles para ciencia alguna. El empirismo lógico actúa como pregonero y valedor de unos conocimientos que ya no requieren *buccinator*; que desautorizan el empirismo filosófico y que, en esa misma medida, no necesitan hacer uso de la ficción implicada en el *hypothesis non fingo*. Cuando Newton preparaba la segunda edición de los Principia y, para mejor oponerse a la física entonces imperante, tachaba la palabra «hipótesis» en los numerosos lugares donde hasta entonces aparecía[303], estaba proponiendo un modelo de investigación que quería abrirse camino entre dos adversarios peligrosos, como eran el deductivismo a ultranza de Descartes y la ortodoxia eclesiástica; frente al primer adversario insistió en la necesidad de practicar una analítica totalmen-

te empírica (descartando todo lo no proveniente de la «sensación» o de «argumento inductivo»), y frente al segundo declaró que «de Dios procede ciertamente hablar en filosofia natural partiendo de los fenómenos»[304]. La consecuencia de todo ello fue la necesidad de *decir* que: 1) su teoría proporcionaba mediciones perfectamente exactas; 2) no se apoyaba en hipótesis alguna; 3) explicaba todos los fenómenos físicos; 4) cumplía el principio de la acción impulsiva o mecánica como causa del movimiento o reposo de los cuerpos. El inmenso éxito de la obra consolidó una ciencia natural que ha transformado el mundo en medida incalculable, y Newton pudo retirarse de la investigación fisicomatemática antes de cumplir los cincuenta años, colmado de honores y rentas, para estudiar lo que siempre le apasionó más (la teología antigua y la tradición hermética), abriendo tras de sí una profesión y una vocación que ya no necesitarían temer a cartesianos ni eclesiásticos.

Supongamos, sin embargo, que quisiéramos tomar al pie de la letra los cuatro puntos anteriores y defenderlos hoy como principios y resultados a la vez de un empirismo ortodoxo. Resulta la curiosa circunstancia de que: 1) las mediciones *no* son remotamente exactas[305]; 2) la teoría *no* prescinde de hipótesis[306]; 3) la teoría *no* explica sino una pequeña parte de los fenómenos físicos[307]; 4) la teoría *no* cumple el principio de la explicación mecánica[308]. ¿Prescindiremos entonces de la física newtoniana?

El valor de un sistema de pensamientos no se cifra en excluir a otros, o en explicar todo de manera que un discípulo pueda repetirlo y solucionar cualquier cuestión sin recurrir a algo más. El valor de la ciencia —el que la distingue de las Iglesias— es no pretender sino la vigilia, el estado de permanente atención a una verdad inagotada siempre, aunque solo sea porque se hace a sí misma en el devenir. La física newtoniana puede quedar demolida y a la vez conservar intacta su

fundamentalidad[309]. Exactamente lo mismo acontece con cada figura del saber especulativo, y es eso lo que ignora una pedagogía tendenciosa, trivial y ritualizada. La realidad abierta al pensamiento humano es infinitamente más compleja y densa, por más que se halle soterrada bajo la rutina de niveladores hábitos perceptivos. La *ortodoxia* científica —ya va siendo hora de recordarlo— es un concepto ridículo, una abominación importada del fanatismo religioso[310], pretensión de reducir todo a una supuesta sensación desde elementos categoriales no conduce a la ciencia contemporánea, sino a ese incongruente materialismo metafísico del XVIII y el XIX, donde —como pretendieron Gall y Spurzheim, o Lombroso— el carácter se infiere de las protuberancias craneales o la forma de la nariz.

Procediendo así, sabiendo en alguna medida de antemano lo que es el universo merced a una pretendida y ya conclusa «visión científica», se cierra justamente la puerta a lo desconocido, aquella astuta interrogación sin prejuicio gracias a la cual la paciencia puede suscitar algo semejante a lo que Kant llamaba sintéticos, *hallazgos*, donde el predicado no es solo otro mencionar al sujeto y, por el contrario, descubre una determinación en principio imprevista. El ideal de la ciencia constituye sin duda alguna la invención más grande y fértil de la especie humana, su principal título de honor y también la única esperanza de mejorar las condiciones de su limitada vida. En comparación con él, las culturas son localismos, rigidez nostálgica de la inconsciencia, pautas de organización para colectividades que miran el universo a través de rendijas. Frente a ese sistema de meras costumbres, la ciencia es la exigencia de la libertad y la libertad supremamente exigente, la búsqueda que no se rinde nostalgia ni a la conveniencia, que reclama precisamente *verdad* y, al ir hallándola, obtiene un poder que no envilece porque no nació del sometimiento de otro ni del propio, sino de profundidad. Antaño acosado constantemente

por la superstición, este alto equilibrio de aquiescencia y lucha —que hoy ha obtenido ya el respeto de muchos pueblos, y la custodia de su formación— tiene como nunca antes la responsabilidad de rehuir la tentación del escolasticismo y la trampa de la infatuación.

Cuando se produce una hipóstasis del procedimiento matemático como único modo de llegar a hallazgos objetivos atentamos simultáneamente contra la libertad y la exigencia implicadas en la actitud científica. Kant tuvo el acierto de proponer la idea de lo sintético, pero la ligereza de considerar que los juicios matemáticos no eran analíticos, elevando a modelo de juicio sintético la definición euclidiana de línea recta como «distancia más corta entre dos puntos». Se trata de saber si «recto» está implícito en «distancia más corta», como «blanca» en nieve o «extensión» en color o si, por el contrario, en la proposición se contiene algo realmente *descubierto*, como es el caso al decir que el agua hierve a 100 grados, que la bomba atómica protege la paz, que la Tierra gira en torno al Sol, etcétera. Según Kant, «mi concepto de recto no contiene nada que sea cantidad, sino solo cualidad»[311]. El comentario de Hegel resulta instructivo:

> Aquí no se trata de un concepto de lo recto en general, sino de la línea recta, que es ya algo espacial, intuible. La determinación de la línea recta no es, sin embargo, nada más que ser la línea absolutamente simple, que en su desarrollo (el llamado movimiento del punto) se refiere completamente a sí misma, sin que en su extensión se halle puesta ninguna referencia a otro punto u otra línea fuera de ella. Esta simplicidad es, sin duda, su cualidad […], y la definición de Euclides no contiene otra cosa que dicha simplicidad. Pero el traspaso de esta cualidad a determinación cuantitativa (el hecho de ser la más corta), que debería constituir el elemento sintético, es absoluta y solamente analítico. La línea, en tanto espacial, es cantidad en general; lo más simple, si es afirmado acerca del cuanto, es lo mínimo, y si es afirmado acerca de la línea es lo *más corto*. La geometría puede aceptar estas determinaciones como corolarios de la definición, pero Arquímedes en sus Libros sobre la esfera y el cilindro (*vid*. la traducción de Hauber, p. 4) ha actuado de la manera más oportuna al enunciar aquella determina-

ción de la recta como un axioma, en un sentido tan exacto como Euclides al enunciar la determinación relativa a las paralelas[312].

Que la definición de recta Parezca ser un juicio sintético solo proviene de que la matemática está siendo considerada como reserva única de hallazgos sobre lo existente, y no un mero instrumento para llegar desde algo extramatemático a algo extramatemático también. Para un griego, *mathémata* son las determinaciones categoriales y las ideas puras en general, lo abstracto, que no siendo físico, poético ni pragmático permite contemplar todo lo otro a una nueva luz. Heidegger[313] observa —muy pertinentemente— que el número es un caso de lo matemático, y no a la inversa. Tres, cinco, etcétera, no son sino modos de tratar con las demás cosas, que librados a sí mismos se esfuman en el absoluto vacío.

LOS LÍMITES DE LA POSICIÓN GREMIAL

Se impone romper el divorcio entre ciencias y filosofía, pero sin aniquilar lo viviente en cada perspectiva. Dentro de lo segundo, esto pasa por recobrar la filosofía misma no menos que por hacer un pensamiento abierto a los conceptos surgidos con el desarrollo de las *Naturwissenchaften*. Es la tecnología quien ha cambiado y promete seguir cambiando el mundo, y es nuestro mundo lo que —en pensamientos— puede narrar la filosofía. Al mismo tiempo, nada ha cambiado de lo profundo sino la eternidad y lo reversible, la idea del *ser*; que el siglo XVIII y el XIX custodiaron como *materia* indestructible. El desarrollo de la ciencia, no menos que el sentimiento vigente en el hombre contemporáneo, ofrecen la caducidad de todo y la patética batalla por crear islas de orden en un universo cuya tendencia irreversible es el desorden. *Ser* se revela así como un mero *estar*, que por lo mismo constituye una realidad concreta. Pero esto ha sido y es ajeno a la llamada «filosofía científica», que en portavoces como Reichen-

bach ofrece «aquella inteligencia suprapersonal […] solo alcanzable como producto del trabajo en equipo, desempeñado por una nueva clase de filósofos profesionales de la ciencia»[314]. Si a eso se suma un acatamiento incondicional de los «hechos», el filósofo de la nueva clase parece capacitado para pedir de la sociedad, a cambio de sus servicios lógico-sintácticos, «la función de asesor ético, donde trasciende las fronteras de la ciencia y se une al trabajo de quienes moldean la colectividad humana»[315].

La filosofía siempre fue otra cosa. En primer término, «filosofía es la resistencia contra todo cliché elevado al plano de la conciencia»[316]. A la hora de pensar el pensamiento, el cliché primordial es una ideología burocrática, cuando la ciencia significa conocimiento de los precedentes y rigor en el concepto. Resulta comprensible que su ejercicio sea considerado inútil o absurdo, y es evidente que muchos hombres así lo creyeron y lo creen. No es tan sencillo de entender, en cambio, que se quiera conservar de un saber muy antiguo su solo nombre. Blanco privilegiado para la barbarie promovida desde el Círculo de Viena, hizo una observación pertinente:

> Con *metafísica* no estamos aludiendo a una disciplina especial dentro de la filosofía […]. En filosofía no hay disciplinas, porque ella misma no es una disciplina. Aunque allí el aprendizaje escolar sea dentro de ciertos límites imprescindible, nunca es esencial; sobre todo, porque en filosofía cualquier cosa semejante a división del trabajo se vuelve enseguida sin sentido[317].

Tras dos milenios y medio de obras centradas sobre cuestiones ontológicas, la inesencialidad de lo escolar no significa, evidentemente, falta de materia o posible especialización. Al contrario, familiarizarse mínimamente con la historia de la filosofía es trabajo de muchos lustros. Pero que lo escolar sea tan imprescindible al nivel de la información como inesencial al nivel operativo significa solo que la filosofía no se convierte sin violencia rito gremial, en asunto de castas atentas a ofrecer la moda al pueblo, sino que permanece como alimento de la

conciencia y necesidad de lo verdadero, insistiendo en llevar la palabra hasta el límite de su expresión, y negándose a perder de vista la totalidad vivida que esa expresión persigue[318]. Pero sin división rígida de campos no cabe el rigor disciplinario, y sin esto no hay consolidación ni expansión corporativa posible. Frente a las ventajas gremialismo, filosofar quedaba y queda circunscrito a una experiencia individual de lo universal, a una disposición que pide saber y no se conforma ni asevera con rituales, *saber* es un modo de indicar la unidad del pensamiento y lo real, de la libertad y la existencia. Son los términos de la *Wissen* fichteana, como vida e iniciación a la vida. El neopositivista nos dirá quizá que eso carece de sentido.

¿Qué sentido tiene decir «sin sentido»? En una línea clásica, X. Zubiri llamaba al *logos* «un sentido de la rectitud del hablar, fundado en escuchar su voz», añadiendo que «el hombre dice lo que dice *por la fuerza de las cosas*»[319]. Para la línea neopositiva, sentido quiere decir dos grupos de seres: las identidades analíticas presentadas deductivamente (o «lenguajes formalizados»), y las proposiciones empíricas comunicadas como veraces por las autoridades competentes en ciencia natural. Dada la notable restricción ontológica del «sentido», cabría esperar que las experiencias no incluidas allí recibiesen alguna determinación alternativa, como obvias cosas del mundo que son, y que se consideraran visiones, significados, conceptos, impresiones o entes análogos. No es así, sin embargo: «Cuando digo que una cosa carece de sentido la excluyo del ámbito del lenguaje y, por ello, del mundo»[320]. Con esto se ahorran desde luego todas las polémicas surgidas en el pasado sobre la idea de que ningún hombre o escuela era el guardián de la palabra, ni querría usarla en tan terroristas términos. Cuando la refutación de un pensamiento es hecha a fondo —esto creían los filósofos— no se monta sobre aseveraciones contrapuestas, ni menos aún sobre anatemas abstractos, sino desarrollándolo

hasta allí donde él mismo expone su deficiencia y se niega. Para considerar posible la existencia de cosas y pensamientos «sin sentido» —incluyendo allí la *razón* como ejemplo paradigmático— es preciso postular la existencia efectiva de los noúmenos o cosas en sí del kantismo, esto es, adherirse a la creencia en un reino que no se construye desde la negación del fenómeno en general, y tiene un concreto ser positivo en *otra parte*.

Si no es así la falta de sentido representa una quiebra de la convención simbólica a nivel fonético u ortográfico, como cuando alguien dice *vuso* queriendo decir *vaso*, trastroca las sílabas, hace irreconocibles las letras, etcétera, y solo mediante una extrapolación resulta aplicable a representaciones consolidadas de antiguo por el lenguaje común. Hasta el animal mitológico llamado Quimera, prototipo de lo fantástico, carece de vida y no de «sentido», salvo que sentido se haga idéntico a realidad, lo cual supone empobrecer inútilmente las palabras por el procedimiento de borrar sus diferencias. Tal como acontece con el concepto de substancia, el de sentido no posee propiamente contrario, y cuando se invoca como tal concepto es de modo siempre positivo. Puede decirse que 2 - 1 = 2 no tiene sentido, como puede decirse que tampoco lo tiene derrochar mucho, o ahorrar en tiempos de inflación, pretender que todos los chinos son iguales o ir de paseo sin gabardina cuando llueve; pero en el conjunto de esos casos y sus análogos «sentido» se está usando como sinónimo de sensatez, no de *experiencia* en términos absolutos. El término solo cobra su determinación cuando se presenta como el *sentido de algo*, y supone entonces precisamente la desvelación de ese algo, el fin de su opacidad para el entendimiento. En el uso ambiguo —por negativo— y descuidado que caracteriza a los contemporáneos guardianes del lenguaje, puedo decir a cualquiera, a propósito de cualquier cosa, que su afirmación no tiene sentido. Cualquiera, a propósito de ello o de otra cosa, puede respon-

derme con idéntica moneda. Sin embargo, quien usa el no-sentido como proyectil contra la reflexión ajena es quien prometía inicialmente demostrar la incoherencia de la filosofía tradicional en sus textos, de modo circunstanciado, para unos años después adherirse a la conveniencia de «no mirar atrás» porque «no se sacaría provecho».

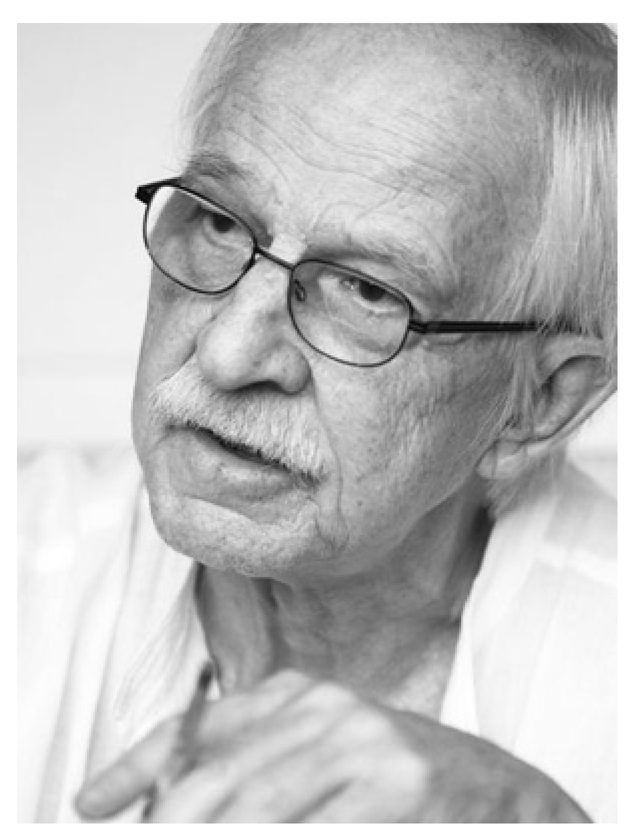
En su manifestación más alta, sin embargo, el empirismo o atomismo lógico se ha comprometido con una duda *consecuente* que pone y niega la tautología como ser, esto es, que funda la lógica en ella (como «en nada») y que reclama a la vez el principio de identidad, la forma tética de la conciencia, como origen de la «superstición causal». Sucede entonces que la filosofía delega en las ciencias toda afirmación sobre el mundo, pero no sin declarar y saber de antemano que:

> Los modernos confían en las leyes naturales [...] lo mismo que los antiguos en Dios y en el destino.
>
> Y ambos tienen razón y no la tienen; pero los antiguos eran aún más claros [...], mientras el sistema moderno quiere aparentar que todo está explicado[321].

Consciente de que la etapa a abolir es la magia, considerada como la relación inmediata de la subjetividad con la objetividad[322] el *Tractatus* declara que no hay conexión «lógica» entre voluntad y mundo, y que tampoco nosotros podríamos querer semejante conexión «física». Siendo así idénticos, lo lógico y lo físico son escindidos a título programático, y desde ese desgarramiento fluye la desaparición del valor (*Wert*) largamente preparada por la crisis de la conciencia; existen los hechos, que son como son y suceden como suceden, entendiendo por «como» una esencial casualidad, un poder ser así o de otro modo, sin fin o destinación aparente. Resulta entonces que de la voluntad como sujeto «no se puede hablar»[323], y la voluntad *als Phänomen* «solo interesa a la psicología», ciencia tan deseable como hasta hoy en condición de *nasciturus*.

Se produce una renuncia a lo general y verdadero de suyo o más bien una pretensión solo aparente de esto, porque la gramática filosófica hace —casi constantemente— suposiciones sobre la naturaleza de la realidad y el pensamiento. Pero, por una parte, se trata de abolir la dimensión de enigma aparejada al conocimiento y al objeto, y en este sentido, «el mundo me viene dado, mi voluntad [...] tiene que habérselas con algo concluido»[324]. Por otra parte, ni siquiera esto acabado y cerrado sobre sí puede abordarse como un universo o un sistema dotado de significación unitaria, quedando prohibido al pensador abordarlo en su generalidad y proponer sentidos: «la tarea de la filosofía [...] es eliminar malentendidos aislados, no crear una intelección propiamente dicha»[325]. Ciertamente, si estas condiciones se hubieran cumplido, tiempo atrás, no habría llegado a surgir lo que llamamos filosofía, y sin filosofía no habría llegado a surgir lo que llamamos ciencia. El estado de cosas resulta, pues, análogo al que se creó en Israel hacia el 11 a. C., cuando tras siglos de intensa producción teológica la casta sacerdotal decretó que la revelación estaba completa, y que toda nueva producción sería considerada blasfemia.

Y bien: aparte de sumir en mortal aburrimiento, esto ha dejado de ser creíble.



ANTONIO ESCOHOTADO (Madrid, 1941 - Ibiza, 2021). Fue un filósofo, jurista, ensayista, traductor y profesor universitario español, cuyas obras, si bien centradas principalmente en el derecho, la filosofía y la sociología, abordaron una gran variedad de campos. Tradujo a Hobbes, Newton y Jefferson, y ha publicado más de una docena de libros, entre los que destacan La conciencia infeliz. Ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel (1971), De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates (1982), Realidad y substancia (1986), Filosofía y metodología de las ciencias sociales. Génesis y evolución del análisis científico (1987), El espíritu de la comedia (1991), Rameras y esposas (1993), Retrato del libertino (1998), Caos y orden (1999), Sesenta semanas en el trópico (2003), Mi Ibiza privada (2019), Hitos del sentido (2020) y sus ya clásicas

Historia general de las drogas y la trilogía de Los enemigos del comercio. Una historia moral de la propiedad.

Notas

[1] *De Physis a polis* (Anagrama, 1975) ordena simplemente las notas que —dentro de ese plan— suscitó un repaso de la filosofía presocrática. El equivalente —para la ciencia clásica— fue una edición de los *Principia mathematica Philosophiae naturalis* de Newton (Editora Nacional, 1982), cuyo desmesurado prólogo se redujo en las ulteriores impresiones. <<

[2] El marxismo intenta ponerlo cabeza arriba, suponiendo que está cabeza abajo, aunque —salvo error— nunca entra en el detalle de los análisis hegelianos, donde se encuentra precisamente la mayor riqueza de ese pensamiento. <<

[3] Esto sucedía —y temo que suceda aún— de modo especialmente llamativo en los capítulos sobre la esencia y el juicio, que pretenden comprimir las alternativas del sujeto como verdad ontológica. <<

[4] De hecho, habrá que atribuir al hombre la tendencia natural a una razón pura incapaz de tomar contacto con lo real, pura ilusión. <<

[5] En efecto, Kant inventó con el terreno trascendental un campo indisputable por las ciencias físicomatemáticas aunque con pretensiones de cientificidad estricta, obsequio que el estamento pedagógico —anclado como su propio inventor en un espiritualismo más o menos abierto— ha administrado con lógica corporativa, buscando por diversos caminos (en muchos casos mediante el culto a la moda que son los «ismos» de cada lustro) convertir la filosofía en un saber especializado o «disciplina», donde todos los esfuerzos comienzan y terminan en cuestiones preliminares al pensar en sentido estricto. <<

[6] Uno de esos principios, por ejemplo, era el de la impulsión —axioma para prácticamente todos los científicos del XVII— según el cual lo que afecta el movimiento o reposo de algo ha de actuar por *contacto* con ello. El dogma de la mecánica impulsiva tiene tal fuerza que Newton pretenderá repetidas veces en sus *Principia* hacer pasar por cosas completamente iguales la «atracción» y una acción por contacto como el choque o la presión. <<

[7] Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, México, FCE, 1955, vol. III, p. 344. <<

[8] Así, cabe leer en B. Russell que «lo real o ilusorio del mundo físico [...] es un problema que ha hallado una solución positiva y detallada gracias a la lógica matemática». Esa solución no la hallamos luego por ninguna parte y nos preguntaríamos cómo logra siquiera la lógica matemática representar lo real y lo ilusorio, si no fuese por algo que el autor aclara unas líneas más adelante: «Desde Tales los filósofos han lanzado volubles aseveraciones sobre la esencia total de las cosas, y creo que ahora ha llegado el momento de poner fin a esta situación» (*Nuestro conocimiento del mundo exterior*, Buenos Aires, Morasol, 1964, pp. 10-11). El remedio para Russell es conferir *venia docendi* en filosofía tan solo a los diplomados en lógica matemática. Y la propuesta, que no ha dejado de tener un serio peso en muchas universidades de todo el orbe, se adapta bien al estado de cosas en otros terrenos; también antes podíamos acercarnos a la orilla de un río y pescar sin más, mientras ahora no solo hace falta un permiso general de pesca, sino uno específico para cada tipo de pez capturable. <<

[9] La tesis es palmariamente incierta si consideramos la obra de los principales metafísicos —Aristóteles, Spinoza y Hegel, por ejemplo—, aunque explicable considerando que Comte leyó muy escasos libros (según dejó dicho) debido a un prurito de «higiene cerebral». Un siglo más tarde, con razones no menos sugestivas, un correligionario como H. Reichenbach declarará que «quienes en la nueva filosofía no deben mirar atrás, porque su

trabajo no sacaría provecho de consideraciones históricas» (*The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1953, p. 325). Vale la pena observar que lo «nuevo» fascina sin excepción a estos escritores desde Saint-Simon en adelante. Sobre esta entronización de la ciencia cabe recordar que Comte y Saint-Simon añoraban épocas de «unidad positiva» como el medievo o los imperios antiguos, y sentían aversión hacia períodos «decadentes» como Grecia o el Renacimiento. <<

[10] Sobre esta entronización de la ciencia cabe recordar que Comte y Saint-Simon añoraban épocas de «unidad positiva» como el medievo o los imperios antiguos, y sentían aversión hacia períodos «decadentes» como Grecia o el Renacimiento. <<

[11] «Por lo general se cree que nuestra ciencia es empírica y que derivamos los conceptos y las relaciones matemáticas de los datos empíricos […]. Pensaba yo de joven que Einstein se había ceñido estrictamente a esta filosofía en su teoría de la relatividad, pero cuando más tarde tuve ocasión de preguntarle me repuso: “Puede que ésa fuese mi filosofía, pero no deja de ser una tontería. Jamás es posible introducir solo magnitudes observables en una teoría. Qué sea lo observable depende de la teoría”» (W. Heisenberg, «Tradition in Science», *Bull. of The Atomic Scientists*, 29, n.º 10, 1973, p. 418). <<

[12] A. Einstein, *Mis ideas y opiniones*, trad. de A. Flórez y A. Goldar, Barcelona, Bosch, 1980, p. 20. Hay algunas precisiones adicionales del propio Einstein en el Apéndice 2, p. 422. <<

[13] *Tractatus*, 6. 5. <<

[14] *K.r.V.*, B 30. El subrayado es de Kant. <<

[15] *Ibíd.*, B 877. <<

[16] Curiosamente, el latín *essentia* es un abstracto del participio *essens* del verbo *esse*. Lo notable reside en que *substantia*, la traducción latina de *ousía*, no es en modo alguno lo mismo que esencia. <<

[17] *Metafísica*, Z. I. 1028 b 3-4. <<

[18] I, 2-3. <<

[19] Timeo, 31 c. <<

[20] Cfr. D. Ross, *Aristotle*, Londres, Methuen, 1964, pp. 184-186. <<

[21] Física, III 201 b 5. <<

[22] *Ibíd*., VIII, 261 a 13-16. El propio cosmos físico no es sino el ámbito donde se verifica una gradual penetración de la materia por la forma. <<

[23] *Parménides*, 141 e. <<

[24] «Toda praxis y toda poiesis se refieren a lo individual; el médico no cura al hombre, sino a Callias o a Sócrates, o a cualquier otro individuo así designado, que por accidente resulta ser un hombre» (*Met*. A I 981 a 15-20). <<

[25] Que significa leña, madera, bosque, *materia combustible*. <<

[26] Alejandro de Afrodisia, *Commentaria in Arist. Metaphys*., Ac. Lit. Reg. Bor., ed. M. Hayduck, Berlín, 1891, p. 461, 1-7. <<

[27] *Met*. Z, 17, 1041 b 31. <<

[28] Persona traduce el griego *prósopon*. <<

[29] Frag. 124 (Diels); en Teofrasto, *Metafísica*, 15. <<

[30] *De Coelo*, I, 1, 268 a. <<

[31] *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 25. Newton, que gozaba de gran ascendente sobre Locke, afirmaba en el Escolio final de los *Principia* que «en los cuerpos sus substancias íntimas no son conocidas por ningún sentido, o por acto reflejo alguno de nuestras mentes». <<

[32] Cfr. M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Niemeyer, Tubinga, 1963, l.ª parte, epígrafes e) y f) especialmente. <<

[33] El *subjectum* será interpretado por la Stoa y por toda la latinidad como la *materia*. <<

[34] Conviene recordar, incidentalmente, que lo primero en florecer —a nivel del intelecto— sobre las ruinas del Sacro Imperio y el bloque monolítico del Papado no es la unidad subjetiva en sentido cartesiano, sino la unidad substancial que más tarde acabará cristalizando (y quedando aislada) en la filosofía de Spinoza. Inicialmente, la ruina de las instituciones medievales no es coetánea tan solo de un pitagorismo platonizante como el galileano, sino de ideas políticamente explosivas sobre la dignidad trágica del hombre individual (Pomponazzi, Cardano, Pico della Mirandola, etcétera), y de algo aún más inadmisible para los inquisidores dispuestos a cada lado de un pasillo histórico orientado hacia las monarquías absolutas. En Agrippa, en Paracelso, en Telesio, en Campanella, en Vannini, en Servet, en Bruno, aparece el sentimiento de la naturaleza como vitalidad, racionalidad y divinidad. Es el sentimiento de lo inmenso que piensa infinitos universos, viendo en cada uno un animal infinito donde todo se trasmuta de ilimitadas maneras. Para esa conciencia lo primigenio de la materia no es otra cosa que la forma en sí, y Bruno afirmará que sentir es la inteligencia misma. Lo inmenso no es tanto el espacio, el tiempo o el poder de algún demiurgo como la unidad de ser y pensamiento en tanto que substancia *viva*. Se trata de un entusiasmo ante la naturaleza que las hogueras purificarán con presteza, mostrando los límites impuestos a la recuperación del mundo helénico. La metafísica griega era entre otras cosas el saber de ciudadanos libres, y poco casual parece que sus conceptos no alcanzaran una comprensión acabada hasta Hölderlin y Hegel, que en su juventud pudieron celebrar juntos la toma de la Bastilla. <<

[35] Como primer filósofo del «sujeto», Descartes fue el primero en afirmar que los cuerpos no son conocidos por la sensación, hallándose el entendimiento determinado por su propia estructura interna. De ahí que, sin perjuicio de poseer una «idea clara» sobre la corporeidad como *extensión*, la existencia real de cuerpos

externos únicamente se «deduce», de la bondad divina, incapaz de producir en nosotros una confianza espontánea tan grande en algo infundado. Comienza así la era del solipsismo, mejor definible como irrealismo, y comienzan las construcciones tendentes a conservar ese dogma sin verse el discurso estorbado por evidencias en contrario. Que yo mueva una mano no se explica porque soy un compuesto físico determinado, sino porque en el riego sanguíneo llevo corpúsculos de viento sutil que son los espíritus animales promovidos por la sensación, y tengo una asombrosa glándula donde el alma inextensa no puede afectar su cantidad de movimiento aunque sí su «curso», creando una modificación que acaba resonando en movimiento. <<

[36] *K.r.V.*, B 181. <<

[37] *Ibíd.*, B 180. <<

[38] Este paso es lo que Heidegger considera «juntura íntima de la trascendencia»; cfr. *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1954, p. 92. <<

[39] Esto está muy próximo a lo que Aristóteles llamaba *ousía*. Los términos de la Crítica dicen: «lo que corresponde a la sensación en la intuición empírica es realidad (*realitas phaenomenon*), y lo que corresponde a la ausencia de la sensación es la negación = 0» (B 209). <<

[40] Kant nos ha dejado una huella de sus vacilaciones a la hora de pensar el concepto de realidad en la diferencia que hay entre el modo de definir las «anticipaciones de la percepción» en la primera y segunda edición de la K.r.V. En la primera se hablaba de «la sensación y lo real que le corresponde»; en la segunda se habla de «lo real, objeto de la sensación». Si se conservara la primera fórmula podría entenderse que es la sensación quien originariamente tiene un grado, y que la realidad lo recibe por derivación, como en efecto mantiene unos párrafos más adelante el texto cuando dice «… toda sensación y, por consiguiente, toda reali-

dad en el fenómeno». Bastante más allá (B 414), al hablar del alma, la magnitud intensiva se aplica a «lo existente» (*Existierenden*), lo cual supone igualar facticidad y realidad. Sin embargo, en el cuadro de las categorías se emplea el término existencia (*Dasein*) en relación con posibilidad y necesidad, dentro del cuarto grupo (categorías de la «modalidad»), mientras el término realidad (*Realität*) aparece vinculado con negación y limitación en el segundo grupo (categorías de la «cualidad»). <<

[41] X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Soc. de Est. Y Publicaciones, 1972, p. 16. <<

[42] *Vid. Supra*, p. 19. <<

[43] T. S. Kuhn observa, muy correctamente, que «la teoría de la relatividad de Einstein está más cerca de la de Aristóteles que cualquiera de ellas lo está de la de Newton»; cfr. *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, Chicago, 1970, pp. 206-207. <<

[44] «En la Naturaleza la vida aparece como el grado máximo conseguido por la exterioridad natural gracias a haber vuelto sobre sí […], pero el espíritu no es algo natural, sino más bien lo contrario de la naturaleza» (Hegel, *Wissenchaft der Logik*, Hamburgo, Meiner, 1969, t. II, p. 415). <<

[45] «Superar lo que hay de *exclusivo* en el mundo objetivo, que aquí es solo una *apariencia*, una colección de azares y de formas sin realidad, determinando y formando tal mundo mediante la interioridad de lo subjetivo, que aquí tiene el valor de lo objetivo verdaderamente existente» (*Enciclopedia*, § 225). <<

[46] *Ibíd*., §242. <<

[47] *Wissenchaft der Logik*, t. II, p. 504. <<

[48] L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, en *Schriften 1*, Francfort, Suhrkamp, 1969, p. 499. <<

[49] «No hay sujeto cognoscente alguno», afirma el *Tagerbücher* 1914-1916 (Schriften, p. 179). <<

[50] Wittgenstein, *Philosophische Betrachtung*, en *Schriften 5*, p. 122. <<

[51] *Tractatus*, 6423. <<

[52] «El mundo me viene dado, mi voluntad […] tiene que habérselas con algo concluido», dice el *Tagerbücher* (p. 167). <<

[53] «La tarea de la filosofía es eliminar malentendidos aislados, no crear una intelección propiamente dicha», según la *Philosophische Grammatik* (*Schriften 4*, p. 115). El mismo Wittgenstein aclara en otra parte: «mi pensamiento es solo reproductivo; creo que nunca he descubierto un movimiento intelectual; siempre me fue dado por algún otro» (*Vermischte Bemerkungen*, Francfort, Suhrkamp, 1977, trad. esp. *Observaciones*, Siglo XXI, México, 1981, p. 19). <<

[54] B. Russell afirma: «Los perceptos se encuentran en nuestra cabeza […], y lo que el fisiólogo ve cuando examina un cerebro está en el fisiólogo, no en el cerebro examinado» (*The Analysis of Matter*, Londres, Kegan Paul, 1927, p. 32). <<

[55] «Siguiendo a Brentano, un escolástico, Husserl afirmará que las esencias no tienen nada que ver con las substancias, porque la conciencia misma no es substancia, sino esencia pura» (X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Soc. de Est. y Publicaciones, 1972, p. 9). <<

[56] «Debo reconocer —para ser sincero— que me es absolutamente imposible llegar a descubrir ese yo primitivo como centro necesario de referencia» (*Inv. lóg*., t. II, 2.ª parte, V, epigr. 8). <<

[57] En *Ideas I*: «La vida del yo se desvanece en un sentido peculiar con cada *cogitatio*, pero todos los vividos del segundo plano se adhieren a él y él a ellos; todos, en tanto pertenecen a un único curso de lo vivido que es el *mío* […], en lenguaje kantiano: el "yo pienso" ha de poder acompañar a todas mis representaciones» (epigr. 57, p. 133, trad. Gaos, México, FCE, 1962). En la

cuarta de las *Meditaciones cartesianas* los objetos son «*polos* que tienen la misma estructura (mnémica) del yo puro» (§ 31). <<

[58] «La conciencia nada tiene de substancial; es una pura "apariencia" en el sentido de que solo existe si aparece y en la medida de ese aparecer» (L'Être et le Néant, París, Gallimard, 1943, p. 23). <<

[59] *Vid. infra*, el epígrafe «Realidad y substancia» en el Apéndice I. <<

[60] Como es sabido, el tratado de Heidegger *Ser y tiempo* describe la cura de la caída en la espacialidad del mundo asumiendo incondicionadamente la temporalidad como «modo de ser total del *Dasein*»; cfr. secc, 2.ª, caps. III-VI. <<

[61] *El pensamiento y lo moviente*, trad. H. García, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, pp. 173-176. <<

[62] *Inteligencia y razón*, Madrid, Soc. Est. y Publicaciones-Alianza, 1983, p. 351. <<

[63] *Inteligencia sentiente*, Madrid, Soc. Est. y Publicaciones, 1980, pp. 19 y ss. <<

[64] La intelección, al igual que el sentir, es «aprehensión», y lo que tiene de estructura anatómica no debe ocultar lo que tiene de acción propiamente tal. Los músculos de las piernas permiten correr, pero correr es un acto que se contrapone a estar inmóvil, caminar pausadamente, etcétera. Que nos embarquemos en una u otra de esas acciones no depende tanto de que «podamos» hacerlo como de la realidad donde nos acontece estar. Ateniéndonos a la concreta aprehensión propia del *sentir*, Zubiri discierne tres momentos: A) La afección del sentiente por lo sentido, que constituye inevitable punto oscuro para el subjetivismo; la impresión es *pathos*, se «padece», lo cual vale tanto como constatar que no se construye «categorialmente»; B) Lo que se «padece» es la presencia de otro, que no es presencia de un no-yo alucinatorio, sino presencia de «la cualidad general» o «nota que queda»;

C) Esa alteridad posee una determinada «fuerza de imposición», que diferencia y gradúa «de suyo» o «en propio».

Distingue y jerarquiza a los «sentientes» la riqueza con que aparece esa alteridad invocada por el acto mismo de sentir. Dicha riqueza es una de la «independencia» que alcanza allí lo sentido (cfr. *Inteligencia sentiente*, pp. 31-39). <<

[65] «Se preguntará entonces cómo las ondas hacen surgir en la percepción la cualidad inmediatamente percibida. A lo cual respondo que esto es un problema de ciencia, y que la ciencia —según indiqué— lo ha soslayado. Es el escándalo de nuestro saber» (*Inteligencia sentiente*, p. 187). <<

[66] «Especulativo» se dice en latín a partir del deponente *speculor*, que significa mirar desde lo alto como el águila, observar comprensivamente. Negador de la negación o «positivamente racional» (Hegel) el discurso especulativo no aparta la dialéctica y tampoco se paraliza en ella; combina el principio de identidad con el de alteración. <<

[67] Se trata de repensar la información de los conceptos desde su nexo con el proceso en general. Los conceptos son dogmáticos cuando pretenden clausurar un discurso en vez de proseguirlo; son críticos o lúcidos cuando retienen esa dimensión del pensamiento pensándose por encima de toda creencia. Donde este criterio no impera, la propia crítica deviene dogmatismo. <<

[68] Aristóteles, *Física*, I. 7190 a 31-b4. <<

[69] Hegel, Wiss. *Der Logik*, Hamburgo, Meiner, 1967, t. II, p. 49. <<

[70] La «analítica existencial» de Heidegger y Sartre. <<

[71] *K.r.V.*, B, pp. 306-307. <<

[72] El lado ontológico se expresa ejemplarmente en Miguel de Molinos: «últimamente no mires nada, no desees nada, no solicites saber nada, y en todo vivirá tu alma en quietud y gozo descansada»; *Guía Espiritual*, lib. 3, cap. XX, 195. <<

[73] *Parménides*, 156 e. <<

[74] El *ónoma* o nombre que significa «sin tiempo» (*áneu jrónou*), con independencia de cualesquiera atributos, en los *Analíticos* aristotélicos. <<

[75] *Categorías*, I b 25. <<

[76] *De Anima*, 418 a 10-20; 425 a 13-b 11; 428 b 22-30. <<

[77] Kant, *K.r.V.*, B156. <<

[78] L. Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung* (*Tractatus*), 4014-4.0141. <<

[79] L. Wittgenstein, *op. cit.*, 6372. <<

[80] En este sentido, el teorema de Gödel sugería en 1931 que es indemostrable o «indecidible» la consistencia de un sistema tan elemental como la *aritmética recursiva*, y que aun construyéndose una metateoría como la de Russell-Whitehead, o como la de Zermelo, Fraenkel y Von Neumann, siempre se encontrará en tal sistema otra locución indecidible. <<

[81] Cfr. H. Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1953, p. 227. <<

[82] La distinción aristotélica entre *ónoma* y *réma* se cifra justamente en que lo primero o sujeto significa «sin tiempo», mientras lo segundo o predicado «comporta además de su significado propio el tiempo» (*De int.*, 3, 3-16). <<

[83] *Analíticos Primeros*, I, 25 b 35. <<

[84] *Ibíd.*, 24 b 18-23. <<

[85] *Analíticos Segundos*, I, 34 a 10-15. <<

[86] En efecto, los contrarios heraclíteos poseen un término medio —identificable en los casos citados con la rotación axial de la Tierra, la temperatura, la trayectoria y el sentimiento— que no constituye propiamente un mediador, en cuanto se limita a abarcar bajo su imperio la especialización de una cualidad única. Aquí no hay efectivo movimiento de algo a *otra cosa*, sino el

círculo donde un tercero, que es de hecho lo primero o el principio común, existe en la divergencia de su manifestación. <<

[87] Kant, *K.r.V.*, B 357. <<

[88] *K.r.V.*, B 354. <<

[89] Kant, *op. cit.*, B 130. <<

[90] *Ibíd.* B 118. <<

[91] *Víd.* Apéndice I, pp. 337-357. <<

[92] *Wissenchaft der Logik*, t. II, Meiner, Hamburg, 1934, p. 314. <<

[93] Por ejemplo, el modo *Darapti* de la tercera —digamos Fulano es animal, Fulano es hombre, cierto hombre es animal— no se distingue realmente del modo *Darii* de la primera, donde la mayor pasa a ser menor y viceversa, dejando intacta la conclusión. <<

[94] *W.L.*, t. II, p. 322. <<

[95] Cfr. I. M. Bochénski, «On Analogy», *The Thomist*, vol. IX, 1948. <<

[96] *República*, 508 e. <<

[97] El argumento analógico por excelencia es el *mito* como forma, donde la heterogeneidad en las esferas produce una cohesión. Narrando una historia que es alegoría de otra que en realidad versa sobre la primera y así le otorga nueva luz, el mito puede unir de modo positivo la particularidad necesaria y la individualidad contingente, desde un término medio universal como el concepto dramatizado. <<

[98] Kant, *K.r.V.*, B 129. <<

[99] *Principios matemáticos de la filosofía natural*, lib. III, Escolio General. <<

[100] I. Newton, *Óptica*, lib. III, Q. XXXI. <<

[101] Cfr. Hegel, *W.L.*, t. II, p. 247. <<

[102] *K.r.V.*, B 99. <<

[103] *Ibíd*. <<

[104] *Metafísica*, VII, 9, 1034 a 30. <<

[105] Aristóteles, *Analíticos Segundos*, II, 2, 90 a 10. <<

[106] Hegel, *W.L.*, t. II, p. 214. <<

[107] *K.r.V.*, B 141. <<

[108] Substancia «íntima», en Locke y Newton. <<

[109] Como distinción inicial de lo ilimitado en un aquí y un allí, el espacio suprime a la vez esa diferencia. No porque sea la «unidad» del aquí y el allí, sino porque todo allí es un aquí que es en cualquier parte y, por tanto, en ninguna. La forma de la pluralidad está inscrita en su concepto, al ser el aquí (de aquí o de allí) un elemento que no excluye ni la división ni la multiplicación: hay un aquí del aquí, y un aquí de éste, y así sucesivamente. <<

[110] La crítica leibniziana del espacio y el tiempo como dimensiones o moradas va en esta dirección precisamente. En su correspondencia con Clarke, Leibniz define el lugar (place) espacial y temporal como algo desprovisto por completo de substancia y originariedad: «aquello que es lo mismo en momentos diversos para existentes, diversos o no, cuando sus relaciones de coexistencia (o de sucesión) con ciertos existentes —que desde uno de estos momentos hasta el otro se suponen fijos— convienen enteramente». Los «lugares considerados en su conjunto» son el espacio y el tiempo, que no tienen contenido alguno fuera de las relaciones coincidentes o divergentes de los cuerpos en cuestión. En consecuencia, la identificación o situación que resulta del espacio y el tiempo —la de «escrito en el siglo XX» para este libro, por ejemplo— no es identificación o posición alguna, porque depende de lo supuestamente determinado por ella y no a la inversa, como sería exigible para admitir una determinación real. <<

[111] La manifestación filosófica contemporánea de esta concepción es, por supuesto, la ontología heideggeriana del *Dasein*. <<

[112] I. Barrow, *Magister* espiritual y matemático de Newton, mantenía que el «exceso» del espacio sobre la materia era un efecto directo de la infinitud divina. Tanto él como H. More —cabeza de los «platónicos de Cambridge», y otro de los pocos espíritus con influencia en Newton— creían que Espacio y Tiempo existían desde toda la eternidad, antes de «ocurrir» la materia, y que seguirían existiendo sin alteración alguna aunque nada existiese. Con ello se «respetaba» la libertad divina, reduciendo al mínimo el despliegue inmanente de la información en la materia (el llamado «fatalismo ciego»), y encerrando la existencia física en marcos metafísicos de inconmensurable poder. Newton llegó a afirmar que el Espacio era «el sensorio divino», y que Espacio y Tiempo constituían una suerte de *effectus emanativus* de ese ser, «Amo incorpóreo del mundo». <<

[113] Cfr. Leibniz, *Monadología*, 7. <<

[114] A.N. Whitehead expone con elocuencia: «Cuando queremos expresar con precisión las relaciones de los acontecimientos que surgen de su estructura espacio-temporal, nos aproximamos a la simplicidad disminuyendo progresivamente la extensión, tanto temporal como espacial, de los acontecimientos considerados. Por ejemplo, el acontecimiento que es la vida del pedazo de naturaleza constituido por el Obelisco de Cleopatra en Londres durante un minuto tiene una relación espacio-temporal muy compleja con la vida de la naturaleza en una barcaza que pasa durante el mismo minuto. Pero supongamos que disminuimos progresivamente el tiempo considerado a un segundo, a una centésima de segundo, a una milésima de segundo y así sucesivamente. Según vamos pasando a lo largo de una serie tal, nos acercamos a una simplicidad ideal de relaciones estructurales de los acontecimientos considerados sucesivamente, ideal al que cabe llamar relaciones espaciales del Obelisco con la barcaza en un

instante. Estas mismas relaciones son demasiado complicadas para nosotros, y consideramos trozos siempre más pequeños del Obelisco y de la Llegamos de este modo al ideal de un acontecimiento tan restringido en su extensión que viene a ser inextenso en el espacio o en el tiempo»; cfr. *El concepto de Naturaleza*, Madrid, Gredos, pp. 191-192. <<

[115] *Timeo*, 52 b. <<

[116] Plotino, *Enn.*, II, 4, I. La definición aristotélica como «primer substrato de cada cosa» —*Física*, I, 9, 192 a, 30— es prácticamente análoga. No obstante, en Aristóteles la materia se concibe a partir del compuesto o síntesis individual, y no constituye tanto algo primigenio (al modo platónico) como aquella parte de lo que es llevada a existir pasivamente, a manera de combustible o material para un *telos*. <<

[117] Plotino, *Enéadas*, III, 6, 7. <<

[118] La materia-espacio permitía una continuidad infinita del mundo físico, decretando un universo *lleno* sin necesidad de postular elementos últimos indivisibles. «Lo» extenso, en cambio, ha de concebirse rodeado de vacío y movido por él, no en tanto receptáculo de formas, sino como algo formado ya, con todos los rasgos de un objeto preciso, y en esa medida es paradigmáticamente indiviso, *átomo*. Como componentes últimos de la corporeidad, los átomos tienen todas las notas ontológicas del ser salvo el carácter de «único», que allí es singularidad multiplicada infinitamente. Los átomos expresan, así, el ὄν parmenídeo triturado y molido, un polvo de ser que tornado como cantidad es materia, aunque en sí sea materia *formada*. <<

[119] I. Newton, *Principia Mal. Phil. Nat.*, I, com. a la Def., III. <<

[120] Dicha suspensión es la *reversibilidad* de todo proceso físico, base de las cosmologías llamadas de «estado estable». <<

[121] Cfr. Simplicio, *Física*, 24, 13. <<

[122] Así, en Bergson, cuando se concibe como una realidad que se hace a través de la que se deshace (*La evolución creadora*, Madrid, Espasa, 1973, p. 221). <<

[123] Aristóteles, *Física*, IV, 11, 219 b I. «El tiempo o es idéntico al movimiento (*metabolé*) o es una determinación suya» (*Met.*, Λ, 6, 1071 b 10). <<

[124] De hecho, mueve como son movidos los resonadores, que registran sonidos aunque con la propiedad de emitir uno solo, el suyo propio, y no acusan sonoridad alguna si el estímulo acústico pertenece a cualquier otra frecuencia. <<

[125] *Met.*, Λ, 6, 1071 b 20; 1072 b 16-17. <<

[126] Cfr. Simplicio, *Phys.*, 155, 26. <<

[127] J. W. Gibbs fue el primero en hacernos ver con exactitud que la observación de algo, inmediata o por vía instrumental, supone un intercambio —para empezar de calor— entre el sistema y lo que observa. Esto no significa que lo real esté preformado o desvirtuado por unas categorías *a priori* del entendimiento, sino que observar implica llegara algo, y que *llegar* a algo significa *afectarlo* (tanto como afectarnos), inducir un «modo» en la realidad. Por eso el concepto de partícula *elemental* presenta el contenido problemático de querer llegar al fondo de un concepto cuyo valor para el conocimiento es presentar algo sin fondo, *a-peiron*, que no está lejos de indicar *relativo*, lo aparentemente más opuesto. El átomo de hidrógeno, que como indivisible simple es usado a manera de ladrillo cosmológico, resulta tan escasamente «simple» como los ladrillos concretos. «Un átomo consta de núcleo y electrones; un núcleo consta de neutrones y protones. Un protón… bueno, podría ser una partícula elemental […]. Pero tiene un tamaño finito y puede ser dividido. De una colisión entre dos protones energéticos pueden surgir muchas partes… […] Mi convicción es que esa búsqueda febril de los quarks descansa en la esperanza —consciente o inconsciente—, de descubrir las

partículas realmente elementales, las unidades últimas de la materia. Pero los quarks no serían más elementales que el protón [...]. Lo que realmente hace falta es un cambio en los conceptos fundamentales» (W. Heisenberg, «Tradition in Science», *Bulletin of the Atomic Scientists*, 29, Issue 10, 1973, cfr. *op. cit.*, pp. 22-23). De hecho, si llegásemos a hallar partículas materiales últimas es seguro que no serán materiales propiamente, y que —como sucede con los átomos— habremos descubierto estructuras o formas ulteriores; la relevancia exigible a la «parte» para distinguirse de las otras y del todo jamás podrá ser satisfecha con meras magnitudes extensivas, donde el conjunto es posterior a sus elementos. Con notable orientación, Heisenberg propone «abandonar el materialismo atómico de Demócrito y recurrir a las ideas de simetría de la filosofía platónica» (p. 24). No obstante, parece que debería recurrir a la teoría hilemórfica ante la deficiencia del concepto de lo *elemental*; apelando a Platón cambiará el mundo material por el ideal, retrocediendo de Demócrito a Pitágoras y la numerología, cuya impecable interpretación es el concepto platónico de *eidos*. Convendría recordar lo que Leibniz afirmaba: «Cada parte de la materia puede concebirse como un jardín lleno de plantas, y como un estanque lleno de peces. Pero cada rama de la planta y cada gota de sus humores sigue siendo un jardín y un estanque tal» (*Monadología*, 67). <<

[128] Cuando ese orden no es captado como proceso con condiciones físicamente determinadas, la *medida* deviene determinación metafísica. Por ejemplo, si la masa se vincula en una ecuación diferencial a cierta potencia de la velocidad de desplazamiento, el producto de ambos será la vis de la mecánica clásica, que es una magnitud estrictamente *matemática*. Si la masa se vincula a la misma potencia de la velocidad *de la luz*, el producto será la energía de la física relativista, que constituye una magnitud *cósmica*. La masa es en el primer caso una medida ideal, mientras en el segundo constituye un existente físico. <<

[129] *Met*., Λ, 8, 1071 b 10. <<

[130] En los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (II, cap. 27), Leibniz aclara que si dos individuos fuesen perfectamente iguales, e indiscernibles por lo mismo, no habría principio de individuación, y que la noción de los átomos es «quimérica» porque admite cuerpos cuya distinción se agota en diferencias de «tamaño y figura», cuando «la verdad es que todo cuerpo […] difiere en sí de cualquier otro». <<

[131] «Sin el principio de vida subsistente que llamo Mónada, la organización o configuración no bastaría para conservar *ídem número* o el mismo individuo. Porque la configuración puede conservarse específicamente sin conservarse individualmente»; Leibniz, *op. cit*., II, 27. <<

[132] Y Newton, atento a estar en los cauces ortodoxos de su tiempo, presenta su «fuerza centrípeta» —que es un caso evidente de *actio distans*— como caso de fuerza impresa, igual en naturaleza a la percusión o la presión; *vid*. En ese sentido *Principia*, I, Def. IV, comentario. <<

[133] A esos efectos lo decisivo fue la ecuación diferencial, que al medir con la derivada la tasa de cambio permitía vincular momentos infinitesimales de un proceso («sistema inercial») y, por consiguiente, hacer predicciones exactas sobre momentos previos y ulteriores del mismo. Extrapolando el desarrollo serial de una función se obtiene una regla que prevé un acontecimiento a partir de uno o dos datos, aunque es en sí el acontecer del objeto inerte. <<

[134] Cfr. Leibniz, *Monadología*, 14. <<

[135] La percepción subjetiva se configura como acto del entendimiento que refleja entes externos y, por tanto, como un salir o un entrar que acontece en la distancia establecida entre el percipiente y lo percibido, siendo así la relación recíproca de lo externo. La percepción objetiva, en cambio, constituye justamente

una mediación interior, donde las precisiones del dentro y del fuera se suprimen. <<

[136] *Monadología*, 6. <<

[137] De ahí, por supuesto, el nulo valor de las explicaciones por medio de fuerzas, cuya determinación puramente analítica apenas resulta velada por la intervención del principio dinámico elegido en cada caso. Que tal o cual cosa provenga de una fuerza eléctrica nada dice de lo primero salvo su carácter fenoménico en general, el hecho de ser un terreno donde algo se manifiesta, y nada más; por lo mismo, el principio queda expuesto como la propia cosa a explicar en su plena inmediatez. La fuerza pluvial es la lluvia, la eólica el viento; ni la lluvia ni el viento en tanto que fuerzas son sino lluvia y viento, fenómenos objetivos inmediatos, a cuya determinación *nada* añade considerarlos efectos de una causa idéntica a ellos mismos. <<

[138] En este sentido, por ejemplo, la *Fenomenología del Espíritu*: «Lo suprasensible es el fenómeno como fenómeno [...] El fenómeno es el mundo del saber y la percepción sensibles no como lo que son, sino puestos como superados o en verdad como interiores» (versión W. Roces, México, FCE, p. 91). <<

[139] Para el *Poema* parmenídeo, esta necesidad garantiza el encadenamiento del ser a una naturaleza en definitiva inmóvil: «El mismo es, en lo mismo permanece y por sí mismo se sustenta firme donde está, porque la férrea necesidad lo guarda circundándolo en vínculos de límite» (Frag. 8, v. 2931). Por lo demás, no otra función incumbe al diablo en el *Fausto*, donde aparece caracterizado como apuntador, esto es, como quien retiene el detalle del papel o la incumbencia de cada figurante. La necesidad instaura el devenir determinando el ser como totalidad, pero ese devenir queda a la vez abolido y el objeto arraiga en una esencia fija. <<

[140] *Vid. supra*, pp. 131 y ss. <<

[141] El triángulo nace, por ejemplo, sumando ya sus ángulos dos rectos en vez de cualquier otra magnitud, y no necesita esperar o conquistar por sí esa propiedad. Pero todo lo corpóreo —y más aún lo animado— queda de esa simultaneidad *a priori*, al ser algo que *hace* físicamente su contenido. <<

[142] Hölderlin inicia el himno *Patmos* con esa certidumbre: «¡Tan cercano! pero difícil de apresar el dios». <<

[143] A saber, fenómeno-noúmeno, materia-forma, relatividad-contenido, mónada-esfuerzo, fuerza-manifestación dinámica-genealogía, azar-potencia, potencia-necesidad, necesidad-realidad. <<

[144] B 109 de Diels, Cfr. Aristóteles, *De Anima*, I, 2, 13-16, *Metafísica*, B, 4, 1006 b 6. <<

[145] «La cuestión más importante a plantear sería preguntarse qué concurso aportan a fin de cuentas las Ideas a los seres sensibles, tanto eternos como perecederos. En efecto, no son para esos seres causa de movimiento o cambio alguno. Tampoco son apoyo alguno para la ciencia de los otros seres (pues no son la substancia, en otro caso estarían en ellos), ni para explicar su existencia, porque no son para nada inmanentes a las cosas participantes» (Aristóteles, *Metafísica*, A, 9, 991 a 9-14). <<

[146] Esa expresión solo tiene el inconveniente de su misma literalidad; *accidente* contiene de modo explícito el factor de su accesión a la presencia, mientras «caso fortuito» induce a simplificar ese contenido considerándolo «caso» de alguna declinación —el Eterno Retorno— y, sobre todo, «fortuito», cuando no es menos azaroso que posible, necesario y real. <<

[147] La afirmación de una inmanencia en la idea es vana y lo será siempre, La idea ha de *diferir*, ha de custodiar una extrañeza radical del objeto respecto de sí, sea río profundo o cielo remoto, porque hincarla en el suelo de la profundidad difiere solo tópica o localmente de exaltarla al éter; es preciso decir qué hay prácti-

camente en ambas cosas y sopesar luego el grado de su ruptura respecto del simple objeto, entendiendo por tal el esfuerzo que ha llegado a hacerse manifiesto y una decisión patente de ser. La idea ha de *no* ser el objeto, ha de ser su perfección y solo eso, porque en otro caso valdría lo mismo decir materia o fuerza. Su amplitud expresiva viene de ese límite que ella interpone entre sí propia y la mutabilidad de la acción. Predicar su inmanencia es predicar una síntesis de otras trayectorias, suprimiendo la tensión que separa y une, haciendo de esa unidad ideal el resultado de no haberse distinguido jamás ninguna cosa. Pero esto equivale a perder la idea y, con ella, la presencia del objeto en una dimensión absolutamente eterna. <<

[148] La oscilación de un extremo a otro, retenida de modo más o menos consciente, forma el talante primordial del espíritu humano. En un caso, ese talante es efusión contemplativa, donde los accidentes aparecen también como objetos reales, hasta transfigurarse el oscuro e incontenible proceso actualizador en la serenidad luminosa del paisaje. Desde el otro extremo —que corresponde al esfuerzo por reducir la manifestación a fundamentos simples y últimos— son los objetos reales quienes van cayendo en la naturaleza del accidente como meras pulsaciones irregulares de algo semejante a un discurso no comprometido en la creación de ningún lenguaje, o de una secuencia integrada solo por consonantes. <<

[149] Frente a un *mundo*, cualquier pensamiento limitado tiene tres opciones: acatar la irrealidad como realidad, romper el cerco de irrealidad por del arte (creando un mundo dentro del mundo) o caer en la realidad accidental sola y libre, esto es, en la substancia. <<

[150] B. Spinoza, carta 50, a J. Jelles. <<

[151] Cfr. B. Spinoza, *Ética*, I, 17, Escolio. <<

[152] G. W.F. Hegel, *Diferencia entre los Sistemas de Fichte y Schelling*, ed. Lasson, Hamburgo, Meiner, 1928, pp. 25-26. <<

[153] Por ejemplo, cuando en el Bhagavad-Ghita (X, 20) dice el dios: «Soy quien reside en el corazón de todas las criaturas; soy el principio, el medio y el fin de todos los seres». <<

[154] Formal porque la diferencia es ahora diversidad y en el fondo constituye todo una misma cosa reproducida en innumerables moldes o, si se prefiere, porque la acción comienza y termina concretamente produciendo un ánimo que desaparece en otro, sin solución de continuidad, y el conjunto O la mera suma de accidentes constituye todo el contenido de la substancia. <<

[155] Cfr. el mismo Aristóteles, en *Tópicos*, I, 5 y V, 1-9, donde nace la distinción propio-accidente. <<

[156] En esa medida, la construcción clásica de un triple momento jerárquicamente escalonado, donde primero aparece la substancia, luego los atributos y por último los modos ha de asumirse de manera efectivamente fluida, y realizándose desde el más puro azar. Lo que ese triple momento puede describir se circunscribe necesariamente a la mediación espontánea del objeto accidental múltiple, al juicio de la substancia, y la construcción clásica prescinde del *proceso* disyuntivo y mediador —al menos a nivel explícito— como efectiva experiencia del ánimo y de su poder. Atenerse a la noción tradicional del atributo dentro de esa tríada lleva consigo acatar unos aspectos genéricos de la acción no engendrados en su *irreflexivo* seguirse, sino dados de una vez por todas con la fijeza de algo ya escrito y absuelto del ir a tientas inherente al poder absoluto. Allí solo los llamados modos se generan verdaderamente, pero con una infundada pretensión de necesidad añadida al curso directo y desordenado de los accidentes, como si en la invención real el estatuto de la necesidad pudiera distinguirse de la efectuación práctica. Además, el uso de la expresión *modo* como sinónimo de «cosa» y, en definitiva, de

«objeto» es ambiguo y deficiente, porque para el esquema clásico los atributos son canales o moldes de los mal llamados modos y, así, los únicos modos de ser propiamente dichos, que se contraponen al universo de simples entes no categoriales. Dentro de la suscitación indefinida de concreciones emergen maneras de los actos y actos, las unas como modos del ser general, que son por eso modos de entes también, y los otros como desarrollo especializado en el interior de alguno o algunos de tales cauces. Ahora bien, el esquema mismo descarta su definición del modo como objeto finito, al tratarse allí de entes (esto es, de acciones) y no de modos de los entes (esto es, de las acciones). <<

[157] «Sin oposición nada puede hacerse manifiesto para sí mismo. Puesto que nada se le resiste sale de sí hacia fuera continuamente y no retorna de nuevo al interior de sí mismo. Pero si no retorna de nuevo a sí como aquello cual partió nada sabe de su naturaleza primitiva»; cfr. J. Böhme, *Theoscopia*, cap. I, 8, 1622. <<

[158] El *materialismo* de una comprensión consecuente de la substancia es tan inevitable cuanto poco comprendido. El seguirse de la actividad absoluta en indefinidos ánimos plantea una disyunción; o se concibe como despliegue de un contenido preciso y, concretamente, de una individua algún tipo, o vuelve sobre la desnuda forma de su hacer como puro «seguir», y es entonces el dinamismo esencial de la materia: inercia. Puesto que la objetividad es necesariamente acción, y puesto que ese acto no es sino un proseguir, la substancia se sintetiza con el dinamismo material; reduciendo a ilusión lo diversificado, la materia cumple la necesidad substancial de abarcar acumulativamente el objeto, y la cumple porque es el único concepto caracterizado por el ser y la unidad, con completa independencia de un ser y una unidad, es decir, la única naturaleza capaz de conservarse en su determinación siendo literalmente lo que fuere. <<

[159] B. Spinoza, *Ética*, I, Def. 3. Esta definición es prácticamente idéntica a la aristotélica. <<

[160] Cfr. por ejemplo, Aristóteles, *Metafísica*, A, 1070 b 36-1071 a 1; *Analíticos Post*., I, 2, 5; II, 11, 94 a; Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, IV, *Metaphys*., I, Post. Disput. Quaest. 1; Burgersdijck, *Institutiones Metaphysicae*, I, c. 11, thesis, 8, II, c. I, thesis 3; Descartes, *Principios*, II, art. 5; Spinoza, *Ética*, I, ax. I. <<

[161] «La substancia pensante y la substancia extensa son una sola y misma substancia […] expresada de dos modos» (*Ética*, II, Esc. a la Prop. VII), «el alma y el cuerpo son un solo y mismo individuo concebido ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión» (*ibíd*., Esc. a la Prop. XXI).[20] <<

[162] *Vid. supra*, pp. 173-174. <<

[163] Resulta habitual suponer que la causa es inmanifestable, que solo aparece a través de su efecto; ese criterio proviene de identificar el proceso causal con el proceso de la fuerza, con el dinamismo, y cabe decir igualmente que el efecto ocupa el claro donde podría manifestarse la causa, y que la causa estará ausente mientras no se remueva el efecto. La sensibilidad humana común está orientada, desde luego, a la percepción de efectos antes que a la percepción de causas, aunque se trata de un asunto «privado» de la generalidad de los hombres, que otros individuos no comparten. Es por demás claro que el entendimiento representa el triunfo de un esfuerzo milenario por ordenar, limitar y neutralizar un campo inconmensurable e imprevisible (por lo mismo aterrador) de experiencia. Pero el concepto de causalidad sitúa ese destino del hacer en la substancia misma, en la naturaleza de la acción. Aunque el entendimiento sea abolido, lo real seguirá siendo en sí en otra cosa, seguirá fluyendo y velándose en su presencia; el ánimo se manifestará como algo inanimado, o quedará preso en una mera tendencia interior, sin realización efectiva. <<

[164] I. Kant, *Crítica del Juicio*, II, 63. <<

[165] Lo máximo que puede hacer en este sentido es decir sinceramente su impotencia, afirmar todos sus fieles a una con Hume que «la experiencia nunca nos permite la visión del principio activo de los objetos» (*Tratado sobre la Naturaleza Humana*, 3, XIV), y reducir los procesos causales a cambios acostumbrados, pero inexplicables en sí. <<

[166] La etimología del término «fin» no deja de ser relevante para precisar su naturaleza. En griego τέλοσ significa originariamente vendaje y ligadura; «vendaje» comporta la idea de cuidado, que se corresponde al factor de resistencia o defensa de la actividad final frente a cualquier acción extraña, y «ligadura» alude ya claramente a una cohesión de esa actividad, al fin como poder unificante de un devenir y, en esa medida, a la continuidad del ánimo o cuerpo afectado por una naturaleza teleológica. En latín la etimología puede provenir tanto de *figo* (grabar, fijar, atar) como *funis* (cuerda), términos que reiteran y consolidan el significado de τέλοσ. La representación de la cuerda se relaciona con la línea y, por tanto, con la sucesión de un elemento simple que abandona su estado meramente puntual para reiterarse a sí mismo. Las acciones de fijar, grabar y atar (esta última verbo implícito en los sustantivos de τέλοσ) casi contienen ya íntegra la noción de finalidad en cuanto reenvían al estar impreso del fin, a la unidad que trastorna los convenidos del comienzo y el término, el núcleo y la periferia, porque lo grabado y fijo se limita a reiterarse (de nuevo *funis*), y si bien es lo puesto, el resultado, es también lo consustancial e inseparable. De hecho, todas esas intuiciones se resumen en el concepto de *límite*. El fin es finitud, cosa bien distinta de temporalidad, y la etimología destaca el carácter esencialmente preciso de su contenido, circunscrito siempre a un poder concreto. Solo que ese límite no expresa —como la figura— el contorno donde algo se acaba, sino la fuente de su actividad. De ahí que el fin sea propiamente troquel, de-finición. <<

[167] A esto alude la «astucia de la razón» invocada por Hegel. Si el fin mismo entrase en relación directa con la objetividad múltiple «entraría en la esfera mecanismo o el quimismo, y estaría sometido a la contingencia y a la pérdida de su determinación como concepto existente en sí y por sí. Pero pone delante un objeto como medio, lo deja obrar exteriormente en su lugar, lo expone al desgaste y se escuda tras él de la violencia mecánica»; cfr. *W.L.*, t. II, p. 398. <<

[168] Ese fantasma no carece de analogías con el sujeto *espiritual*, que el idealismo yoico esgrime como evidencia absoluta. La conciencia de sí del espíritu se logra precisamente a partir del objeto imaginario y el concepto de la ilusión (*Schein*). Sin embargo, el espíritu es aquello por definición inmaterial, lo que no es resistido por la corporeidad y se difunde libremente, y en esa medida tiene el estatuto de un fantasma, algo que no es padre ni hijo, el soplo, lo inmanifestable aunque activo, que el vulgo toma por apariciones de difuntos, y guarda con el entendimiento la distancia que media entre el significante y el significado. <<

[169] La fecundidad guarda en el viviente una proporción directa con su mortalidad, y un animal en verdad inmortal —digamos que por haber hecho totalmente recambiables sus «partes»— no podría conservar la reproducción sin reinventar en su especie la guerra de todos contra todos y, con ella, la muerte. Para que así no fuese debería disponer de extensiones y recursos infinitos, y —si tal fuera el caso— sería ya en sí algo más próximo a la forma sin materia que a una corporeidad inmediata. <<

[170] Aristóteles, *De Gen. An.*, 778 b 1-6. <<

[171] Usando términos actuales, el viviente es un «sistema abierto», que «se mantiene a base de continuas importaciones y exportaciones de materiales que se construyen y degradan» mientras el objeto no viviente constituye un sistema «cerrado», falto de tales «intercambios»; en este sentido, L. von Bertalanffy,

Perspectivas en teoría general de sistemas, Alianza, Madrid, 1979, pp. 99 y ss. <<

[172] Es lo que establece el parlamento shakespeariano: «Sense, sure you have, / Else you could not have motion» (*Hamlet*, III, 4, 71). <<

[173] En el *De anima* (407 b 24), Aristóteles ironiza sobre la tesis pitagórica y platónica de la transmigración, comparándola con suponer que la carpintería podría encarnarse en flautas y no en cinceles, esculpiendo por medio de ellas sus objetos. <<

[174] Cfr. K. Lorenz, Sobre la agresión, Madrid, Siglo XXI, pp. 132 y ss. <<

[175] Si la oca acoge a la comadreja, como si fuese un miembro de su prole, no es porque su olfato o su vista hayan dejado de captar diferencias entre ella y una cría, sino porque todo esto queda suspendido ante la fuerza del signo representado por un sonido específico, que evoca de inmediato una actividad impulsiva de protección o agresión; de igual manera un grupo de inquisidores, por ejemplo, incluirá en la especie *daimon* a quienes por muchos indicios parecerían individuos de la especie *homo sapiens*, pero en los que alguna señal muy llamativa —digamos llorar al serles exhibido un crucifijo— indica lo contrario. <<

[176] Cfr. la admirable *Vida de las abejas* de K. von Frisch. <<

[177] Máquinas como las bombas automáticas, el «homeostato» de Ross Ashby, las «tortugas artificiales» de Grey Walter, etcétera. <<

[178] Los señalados progresos que el conocimiento ha ido realizando en este campo permiten esperar con cierta confianza pasos aún más decisivos en el futuro; como conocimiento profundizado de una acción, no serán teorías y nociones abstractas, sino nuevas capacidades de hacer basadas en una ingeniería que se aplica a las fuerzas vivas. En esa dimensión, saber se identifica por completo con poder, y solo *pudiendo* progresa el conoci-

miento. Desde luego, lo sabido no es el sistema de cualidades y magnitudes correspondientes a un ser estable, porque el objeto somos nosotros mismos en cuanto capacidad de obrar y potencia de alteración, esto es, en cuanto actividad asumida o proyecto de una razón. <<

[179] Vid., por ejemplo, el capítulo dedicado por Hegel a Spinoza en las *Lecciones sobre historia de la filosofía*. <<

[180] El texto principal por su valor intrínseco, y por su convergencia con algunas tesis hegelianas fundamentales, es la *Doctrina de la ciencia* de 1804, publicada póstumamente; las páginas citadas se refieren al tomo II de la edición de *Obras Póstumas* hecha por I. H. Fichte en 1834 (t. X. de las *Obras Completas*). Empleo la versión de D. Juliá, París, Aubier, 1967. <<

[181] Cfr. Fichte, *Über den Begriff der Wissenchaftslehre*, Weimar, 1794, pp. 48-49. En los *Principios de la doctrina de la ciencia* de 1794-1795, la formulación es ligeramente distinta: «La proposición A es A no dice si A está efectivamente puesto, y menos aún si está puesto con un predicado cualquiera. Pero la proposición: yo soy yo es válida incondicionalmente» (1 a parte, secc. I, 5). <<

[182] Wissenchaftslehre, 1804, t. II, p. 299. <<

[183] Para una exposición más pormenorizada del Fichte maduro, cfr. A. Escohotado, «Una teoría de la acción», Cuadernos de la Gaya Ciencia, marzo, 1976, pp. 41-58. <<

[184] Carta del 26-I-1975. <<

[185] Cfr. la carta de Schelling a Hegel del 3-X-1801; vid. X. León, *Fichte et son temps*, A. Colin, París, (1916-1928), vol. II, pp. 358-359. <<

[186] Cfr. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 213. <<

[187] *Enciclopedia*, § 214. <<

[188] *W.L.*, t. II, p. 415. <<

[189] *Enciclopedia*, § 245 y comentario al 247. <<

[190] Cfr. *Enciclopedia*, §§ 218-219. <<

[191] *Enciclopedia*, § 375. <<

[192] *W. L.*, t. II, p. 429. <<

[193] *W. L.*, t. II, p. 439. <<

[194] *Enciclopedia*, § 225. <<

[195] *W. L.*, t. 11, pp. 442 y 450. <<

[196] *Enciclopedia*, § 231. El subrayado, aquí como en las demás citas, es del propio Hegel. <<

[197] *W. L.*, t. II, p. 478. <<

[198] *Enciclopedia*, § 234. <<

[199] *W.L.*, t. II, p. 483. <<

[200] *W.L.*, t. II, p. 484. <<

[201] *Ibíd*., p. 486. <<

[202] *Comentario* al § 159. <<

[203] *Enciclopedia*, § 242. <<

[204] *W. L.*, t. 2, p. 504. <<

[205] Cfr. *Inv. Lóg*., t. II, parte, V, par. 8: «Por otra parte, debo reconocer —para ser sincero— que me es absolutamente imposible llegar a descubrir ese yo primitivo como centro necesario de referencia». <<

[206] Ideas I, § 57. <<

[207] *Ibíd*., § 57. <<

[208] Así se establece en la cuarta de las *Meditaciones Cartesianas* (par. 31), analizando «el yo como polo idéntico de los vividos». Husserl advierte que «el *ego* no es solo corriente de vida, sino yo, yo *idéntico*». Con la misma prisa y provisionalidad que caracteriza su exposición de *Ideas*, pero ya sin vacilaciones, afirma que «los múltiples de la conciencia real y posible se *polarizan* en objetos idénticos… apareciendo los objetos como *polos*», que tienen la misma estructura (mnémica) del yo puro. Para Husserl «la filoso-

fía es la vida absoluta del *ego*», en los términos de Zubiri (*Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza, 1982, p. 246). <<

[209] *La Transcendance de L'Égo*, París, Vrin, reed. 1966, p. 37. <<

[210] *Op. cit*., p. 75. <<

[211] *L'Être et le Néant*, París, Gallimard, 1943, p. 1. <<

[212] *Op. cit*., p. 23. <<

[213] *Situations I*, París, N. R.F., 1939, p. 33. Image. <<

[214] *La Transcendance de L'Égo*, p. 26. <<

[215] *Op. cit*., p. 66. <<

[216] *Op. cit*., p. 67. <<

[217] Obsérvese que a esto llaman Fichte y Hegel *naturaleza*, lo absoluto, pero en la caída de hallarse precisamente en la parte de su curso que es —diversidad carente de fin en vez de idea absoluta— o en el momento opuesto al reflexionar del reflexionar mismo, flexionando o proyectándose hacia el espejo como hacia el vacío. <<

[218] *Op. cit*., pp. 79-80. <<

[219] *Op. cit*., p. 32. <<

[220] Es difícil precisar el influjo que sobre una concepción semejante pudo tener el clima intelectual del siglo en su primera mitad, acosada la especulación por una ciencia desdeñosa y ya retraída por la asunción del kantismo, carta magna de la docencia filosófica profesional. Quizá ese concreto intangible que es la conciencia del fenomenólogo está marcado por una difícil transacción, como absoluto que seguía respetando la filosofía clásica en lo esencial sin desafiar la actitud escandalizada del «científico». <<

[221] *L'Être et le Néant*, Intr., III. <<

[222] *Op. cit*., p. 22. <<

[223] Lo puro en sentido físico es lo *ígneo*, aquello donde no hay mesura o atesoramiento de energía, ni diferencia con respecto al

fuego; lo que es llama móvil en vez de cosa quemada o escondida del arder. Así son «puras» las estrellas, vertiéndose sobre el vacío. <<

[224] Sartre equipara sin vacilación ser causa de sí (esto es: fertilidad) y mantenimiento de la identidad. <<

[225] *La Transcendance de L'Égo*, p. 74. <<

[226] Al tema se dedica el cap. 3, ep. I. <<

[227] Cfr. *Ser y Tiempo*, 2.ª Secc., 1.ª parte, cap. II, par. 56 («el carácter de vocación de la conciencia»), 57 («la conciencia como invocación a la cura») y 58 («el comprender la invocación y la deuda»). <<

[228] Heidegger lo dice expresamente: «esto que se muestra en sí mismo —las formas de la intuición— son los fenómenos de la fenomenología. Pues es patente que el espacio y el tiempo tienen que poder mostrarse así» (*Ser y tiempo*, p. 42, trad. J. Gaos, México, FCE, 1962). Como es sabido, *Ser y tiempo* describe la cura de la caída en la «espacialidad» del mundo, asumiendo incondicionadamente la temporalidad como «modo de ser total del Dasein». <<

[229] *K.r.V.*, pp. 707-708. 52 <<

[230] *Ibíd.*, p. 33. <<

[231] *Ibíd.*, pp. 708-709. <<

[232] El modelo de un silogismo de esta índole es, por ejemplo, afirmar la inmortalidad del alma —como hace la Crítica de la razón Práctica— porque la tarea de hacerse acorde a la virtud es infinita. <<

[233] La intuición es *intuición intelectual*, aquello que Zubiri llama «inteligencia sentiente». <<

[234] E. Trías (*Drama e identidad*, Barcelona, Seix y Barral, 1974, p. 205) detecta las insuficiencias de una filosofía fijada en el momento analítico-crítico «en el siguiente *cul-de-sac*: 1) efectúa la

crítica desde una instancia que debe ser hipotéticamente afirmada en términos ontológicos; 2) ejerce el impulso crítico irremediablemente sobre esa misma instancia crítica… desde otra instancia (y así *usque ad nauseam*)». <<

[235] No a otra cosa llamaba Aristóteles *ousía*, «substancia». Los términos de la Crítica dicen: «lo que corresponde a la sensación en la intuición empírica es realidad (*realitas phaenomenon*), y lo que corresponde a la ausencia de la sensación es la negación = 0» (p. 209). <<

[236] P. 210. El subrayado no es de Kant. <<

[237] P. 350 <<

[238] P. 214. <<

[239] Russell, B.: *Nuestro conocimiento del mundo exterior*, Buenos Aires, C. G. Fabril, 1964, p. 10. <<

[240] 1687, el Escolio que cierra el texto de los Principia establece: «No conocemos en qué consiste la substancia de cosa alguna. En los cuerpos […] sus substancias íntimas no son conocidas por ningún sentido, o por acto reflejo alguno de nuestras mentes». En 1690, el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke declaraba que nadie había sabido definir «la substancia» (II, 25), defendiendo con la misma convicción la existencia «constitución íntima» y su carácter extra-intelectual. Al ahondar en lo íntimo aparece un problema de concepción a nivel más primario: es imposible concebir, dice Locke, «que un cuerpo actúe sobre sin tocarlo o, si lo toca, que actúe de otro modo que, por movimiento» (VIII, II) Esto sorprende tanto más en una física basada sobre la *atracción* como factor dinámico. <<

[241] La evolución de Kant en esa dirección es reveladora. En la primera edición de la *K. r. V.* (1781) el entendimiento depende de la «imaginación pura» y sus «esquemas», en parte sensibles y en parte intelectuales. Para 1787, el esquematismo «es un efecto del entendimiento en la intuición». <<

[242] Cuentan Estrabón y Plutarco que los manuscritos de Aristóteles y su primer sucesor en el Liceo, Teofrasto, fueron legados por éste a un tal Neleo, que los llevó a *Skepsis* —en Tróada— y murió poco después, pasando así a sus herederos. Estos, queriendo evitar la avidez de los reyes de Pérgamo (dueños de una biblioteca que rivalizaba con la de Alejandría), prefirieron esconder la masa de pergaminos en una caverna, al alcance de la humedad, las ratas y los gusanos, decisión insólita que los narradores atribuyen a ser «gente inculta y grosera». Allí seguían doscientos años más tarde, apilados en total desorden, cuando los descubrió el lugarteniente de *Aristión*, gobernador de Atenas, que ordenó hacer una copia plagada de lecturas erróneas y adiciones en las zonas lacunarias. Poco después Sila tomaba Atenas, y expedía a Roma como parte del botín la biblioteca del lugarteniente del gobernador, donde el gramático *Tiranion* —preceptor de los hijos de Cicerón— los clasificó y recopiló. Sin embargo, comprendiendo que la tarea desbordaba sus fuerzas, decidió enviárselos al undécimo —y último— sucesor de Aristóteles al frente del Liceo, el peripatético Andrónico de Rodas, cuyo interés y competencia en materia tan especulativa se hallaban grandemente debilitados por el giro casuístico impuesto a la escuela desde tiempos de Estratón de Lámpsaco. Es hacia el 60 a. C., en una época dominada por los filósofos del Pórtico, cuando Andrónico termina una edición completa y en extremo deficiente, de la cual derivan todas las posteriores. <<

[243] *Metafísica*, Z, 1, 1028 b, 34. <<

[244] «Toda praxis y toda poiesis se refieren a lo individual; el médico no cura al hombre, sino a Callias o a Sócrates, o a cualquier otro individuo así designado, que por accidente resulta ser un hombre» (*Met*., A, I, 981 a 15-20). <<

[245] Alejandro de Afrodisia, *Commentaria in Arist. Metaphys*., Ac. Lit. Reg. Bor., ed. M. Hayduck, Berlín, 1891, p. 461, 1-7. <<

[246] *Met*., Z. 17, 1041 b 31. <<

[247] *Met*., Δ, 4, 1015 a 10. <<

[248] *Met*., Θ, 8, 1050 a 20-23. Traduzco por «plenitud» ἐντελέγια, cuyo núcleo es *lelos*, finalidad, y cuyo significado podría expresarse también como «cumplimiento». En su *Teodicea* (I, 87), Leibniz traduce el término al latín con un literal *perfectihabia*. <<

[249] Para Aristóteles el cuerpo era «el objeto espacial perfecto», porque «tan solo él viene definido por las tres dimensiones» (*De Coelo*, I, 1268 a). <<

[250] El hypokeímenon es «aquello de lo cual el resto se afirma, lo que no es predicado de otra cosa» (*Met*. Z, 3, 1028 b 36). En ese sentido «el substrato es substancial, siendo en una acepción la materia, en otra la forma y en una tercera el compuesto o individuo, único existente separado de manera absoluta» (*Met*. H, 1, 1041 26-30). *Hipó* es un prefijo que en latín se dice sub, y *keímenon* un participio que se traduce por iectum, «yecto», término vigente en palabras como proyecto (*pro-iectum*) y objeto (*ob-iectum*). <<

[251] Nietzsche, albacea espiritual de Schopenhauer, refiere en sus *Consideraciones intempestivas* cómo el «contacto» con la *Crítica de la razón pura* ha herido dolorosamente su confianza en la verdad: «Mi único fin, mi más sagrada meta se ha desvanecido, y ya no tengo otra»; *Obras completas*, trad. E. Ovejero Maury, Madrid, Aguilar, 1966, t. II, p. 113. <<

[252] A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, trad. E. Ovejero, Buenos Aires, El Ateneo, 1950, t. I, pp. 645, 648, op. cit., p. 83. <<

[253] *Op. cit*., p. 83. <<

[254] T. S. Kuhn mantiene, muy correctamente, que «la teoría de la relatividad de Einstein está más cerca de la de Aristóteles que cualquiera de ellas lo está de la de Newton»; cfr. *The structure*

of scientific revolutions, Chicago, Chicago University Press, 1970, pp. 206-207. <<

[255] *Vid. supra*, pp. 372-373. <<

[256] Schopenhauer, *op. cit.*, pp. 382-383. <<

[257] L. Wittgenstein, *Tagerbücher* 1914-1916, en *Schriften* I, Francfort, Suhrkamp, 1969, p. 179. La declaración se repite casi textualmente en el *Tractatus*. <<

[258] Wittgenstein, *Philosophische Belrachtung*, en *Schriften* 5, p. 122. <<

[259] Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, en *Schriften* I, par. 309. <<

[260] H. Reichenbach, *The rise of scientific philosophy*, Berkeley, University of California Press, p. 75. <<

[261] W. Heisenberg comenta así la frase de Wittgenstein sobre la mosca y el mosquitero, oponiendo las palabras de Niels Bohr: «El sentido de la vida estriba en que no tiene sentido decir que la vida no tiene sentido»; cfr. Heisenberg, *Encuentros y conversaciones con Einstein y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1980, p. 144. <<

[262] J. Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, p. 368. En Freud un contenido puede ser objeto de represión (*Verdrängung*), denegación (*Verneinung*) y forclusión (*Verwerfung*). Lo reprimido no se distingue de su propio retorno bajo un disfraz u otro, que constituye el «síntoma» en sentido clínico. Lo denegado se halla al mismo tiempo *puesto* por el propio juicio negativo donde aparece. Lo forcluido, en cambio, ha sido objeto de una extirpación tan precoz que solo podrá irrumpir alucinatoriamente, condicionando como hueco vacío la realidad en general. De ahí que la *Verdrängung* y la *Verneinung* correspondan a las neurosis, y la *Verwerfung* forclusión a las psicosis, entendidas las primeras como expresión de la *mauvaise foi* sartriana y las segundas como espejos de una radical falta de contacto con el mundo. Forzando el paralelismo, cabe afirmar que el concepto de substancia es objeto de

Verneinung Locke y Newton, de estricta *Verdrängung en* el «canon» kantiano y de final *Verwerfung* la filosofía contemporánea. Lacan proporciona una sugestiva definición de la alucinación: «… lo que ha sido forcluido de lo simbólico reaparece en lo real». <<

[263] *K.r.V.*, B 136. <<

[264] «Siguiendo a Brentano, un escolástico, Husserl afirmará que las esencias no tienen nada que ver con las substancias, porque la conciencia misma no es substancia, sino esencia pura. De esta suerte, el orbe entero de las esencias reposa sobre sí mismo. Las substancias no son sino sus inciertas y contingentes realizaciones» (X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Soc. Est. Y Publ., 1972, p. 9). <<

[265] *Vid. infra* el comentario de Einstein, pp. 422. <<

[266] *Logic and Knowledge*, Londres, Allen & Unwin, 1956, p. 182. <<

[267] *The Analysis of Matter*, Londres, Kegan Paul, 1927, p. 32. <<

[268] *Vid. supra*, secc. II, cap. V: «Causa y violencia», pp. 296 y ss. <<

[269] En el cosmos del realismo antiguo todo es elemento más o menos activo, y progresar en los grados de actividad es todo cuanto se ofrece a las substancias. El quinto elemento de Aristóteles no es divino ni admirable porque posea funciones legislativas o creadoras, sino porque todo cuerpo exhibe un orden, y todo orden aspira a uno mayor que equivale a una superior «sutileza», y la sutileza misma devenida libertad y penetración infinita es el puro pensamiento, que mueve sin alterarse por fricción o resistencia alguna, simplemente informando o definiendo a las sucesivas substancias. <<

[270] Hegel, *Enciclopedia*, comentario al §384. <<

[271] *N. del E.*: Este apéndice fue el prólogo inicial del tratado. <<

[272] Si ceñirse a las «condiciones» del conocimiento permitió a Kant sostener el carácter no dogmático de una filosofía «trascendental», el hecho de repensar la información de los conceptos desde su nexo con el proceso en general, sin postular correlatos para ellos en el mundo, parece excluir a una filosofía del dogmatismo en el sentido kantiano. Por otra parte, K. Fischer aclaró ya hasta qué extremo fue la perspectiva crítica un hallazgo de valor académico incalculable: «Mientras no existieron ciencias particulares la filosofía gozaba de un dominio fácil, tenía una propiedad contra la que nadie clamaba, y gobernaba en un ancho imperio cuyas provincias estaban como sin dueño. Pero así que fueron presentándose estas ciencias particulares, y aumentando el número de los que poblaban estas provincias, pareció a todos ser el imperio una usurpación». Descubriendo que el objeto filosófico no son las cosas, sino la experiencia, Kant «ganó para la filosofía una posición segura como ciencia […], pues obtuvo para ella objetos que no corresponden a ninguna de las otras ciencias» (*Historia de los orígenes de la filosofía crítica*, en la ed. de la *Crítica de la razón pura*, trad. J. del Perojo-A. Klein, Buenos Aires, Losada, 1970, pp. 74 y 75).

Los conceptos fundamentales del saber son un pensamiento pensándose, y no se hacen dogmáticos o críticos por ser creídos —o no— vigentes como gobierno del acontecer. Son dogmáticos allí donde pretenden clausurar un discurso, en vez de proseguirlo; son críticos o lúcidos cuando retienen esa dimensión del pensamiento pensándose por encima de toda creencia. Donde este criterio no impera, la propia crítica deviene dogmatismo. <<

[273] I. Kant, *K.r.V.*, B XV. <<

[274] *Investigación sobre el entendimiento humano*, trad. J. Salas, Madrid, Alianza, 1980, p. 192. <<

[275] Citado por Kant, Prolegomena…, Werke in zwölf Banden, Francfort, Suhrkamp, t. V, p. 116. <<

[276] En esta línea se encuentra el libro de D. Romero de Solís *Poíesis sobre las relaciones entre filosofía y poesía desde el alma trágica*, Taurus, Madrid, 1981. «Elaborar un discurso que contenga el momento poético, pero que no abandone el trabajo de la reflexión, el rigor ideal del concepto» (p. 13), porque «la razón ya no puede ser el mero concepto, el juego analítico del entendimiento» (p. 332). J. Bergamín había dicho que «no hay posibilidad de pensamiento fuera de la poesía, ni posibilidad del espíritu fuera del misterio» (*Fronteras infernales de la poesía*, Madrid, Taurus, 1959, p. 214). <<

[277] La alfa es una partícula privativa, equivalente al in de infinito, y el término que niega —*lethos, lathos*— significa «olvido»; más allá de lethos se encuentra la ocultación como lugar, esto es, el *Leteo*. <<

[278] Platón, *Parménides*, 141 e. Traduzco provisionalmente *ousía* por entidad, siguiendo una sugerencia de X. Zubiri; cfr. *Naturaleza, Histona, Dios*, Madrid, Ed. Nacional, 1944, pp. 118 y ss. <<

[279] *Vid*. R. Carnap, *The Logical Syntax of Language*, Londres, Kegan Paul, 1937. <<

[280] Prescindiendo del «historicismo», su perduración queda librada a un concepto nietzscheano como el de complot. La metafísica literal, que postula la eternidad en acto y los universales autosubsistentes, es el *complot pitagórico*. Traté de mostrar algunos hitos precisos de esta sublime conspiración, desde Euclides a Newton, en una *Introducción a los principios matemáticos de la filosofía natural* (Madrid, Ed. Nacional, 1982). <<

[281] *Vermischte Bemerkungen*, Francfort, Suhrkamp, 1977, trad. esp. como *Observaciones*, México, Siglo XXI, 1981, p. 19. <<

[282] Lo contrario de esto aparece, por ejemplo, en Hegel: «Cuando se dice de las cosas que son finitas se entiende no solo que tienen una determinación […] sino antes bien que la nega-

ción constituye su naturaleza y su ser. Las cosas *finitas* son, pero la verdad de este existir es su *fin*. Lo finito no solo se cambia, *perece*, y no es simplemente posible que perezca, como si pudiese también existir sin tener que perecer, sino que el ser de lo finito consiste en llevar dentro de sí el germen del perecer [...]. El entendimiento persevera en este duelo (*Trauer*) de la finitud, por cuanto convierte lo negativo en destinación (*Bestimmung*) de las cosas y, al mismo tiempo en imperecedero absoluto. La fugacidad de las cosas solo podría perecer en su otro afirmativo, pero esta es su cualidad inmutable, y así es eterna» (*Wissenchaft der Logik*, Hamburgo, Meiner, 1969 [1934], t. 1., pp. 117-118. En lo sucesivo, *W.L.*). El texto resume de modo admirable la *Física* aristotélica, experiencia de un devenir perpetuo animada por pensamiento inmanente. <<

[283] I. Lakatos, *Pruebas y refutaciones: la lógica del descubrimiento matemático*, Madrid, Alianza, 1987, p. 19. Lakatos ironiza concretamente sobre un artículo de A. Tarski (1930) relativo a conceptos fundamentales de la matemática, donde limita las investigaciones matemáticas a «la discusión sobre disciplinas deductivas formalizadas». La fuerza de la *regula* esotérica queda bellamente expresada una década más tarde por J. Dieudonné, cuando considera la *presentación* axiomática de cualquier razonamiento una «necesidad absoluta impera sobre todo matemático que se preocupa por la integridad intelectual» («Les méthodes axiomatiques moderns et les fondements de s Mathématiques», *Reveu Scientific*, 77, p. 225; *vid*. Lakatos, *op. cit*., p. 17). <<

[284] Durante la pleamar neopositivista, el principio de la totalidad se refugió en pensadores no analíticos como von K. von Weiszäcker, K. Goldstein, W. Köhler, K. Koffka, K. Lewin, M. Merleau-Ponty y tantos otros, que presentaron en términos de psicologías, antropologías y biologías *gestaltistas* los resultados de investigaciones y criterios diversos, no canonizables «metodológicamente» para los moldes del nominalismo. La obra de L. von

Bertalanffy y el concepto de *sistema* es quizá el esfuerzo más ambicioso, si bien su fondo conceptual no acaba de lograr una aclaración suficiente, y permanece al nivel del Cardenal de Cusa combinado con la fenomenología husserliana. <<

[285] Si en dejar que las cosas *sean* se enfatiza esto último, sugiriendo dejar que sean *ser*, estamos ante un contenido opuesto al del metalenguaje, aunque no menos circunscrito a una modalidad, en este caso la ontología de la existencia como «cura» del *Dasein*. <<

[286] Citado por X. Zubiri, *op. cit*., p. 376. <<

[287] Conferencia ante la National Academy of Sciences, del 24-4-1975; cfr. W. Heisenberg, *Encuentros y conversaciones con Einstein y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1980, p. 23. Para el formulador del principio de indeterminación, «Pitágoras y sus discípulos descubrieron el *significado* de las relaciones matemáticas en los fenómenos de la naturaleza» (p. 9). Heisenberg no precisa cuál sea dicho significado, considerando en esa línea tan solo que «el método galileano sustituye la ciencia descriptiva de Aristóteles por la estructural de Platón» (p. 14). <<

[288] La irrupción del álgebra en la teoría del juicio y el razonamiento, como lógica formal y simbólica, es un proceso coincidente con la profunda crisis de fundamentos experimentada por la matemática misma. Tras el proyecto de sustituir la filosofia por una gramática analítica formalizada están los esfuerzos de Hilbert y sus sucesores por salvar las inquietantes grietas en el edificio de la matemática, creando una «metamatemática» donde las teorías contrapuestas aparezcan retraducidas a sistemas formales «puros», y puedan volver a insertarse sin incongruencias en una axiomática. La definición estrictamente «lógica» del número que Russell ofrece en los *Principios matemáticos* constituye un hito en tal dirección. La crisis de fundamentos en matemáticas se quiso resolver volviendo al análisis lógico, para a continuación ex-

portarse al saber filosófico como necesidad perentoria de este último. I. Lakatos ha descrito el «estilo deductivo» como una variante del infalibilismo dogmático: «En el estilo deductivista, todas las proposiciones son verdaderas y todas las inferencias son válidas. Las matemáticas se presentan como un conjunto siempre creciente de verdades eternas e inmutables, donde no pueden entrar los contraejemplos, las refutaciones y la crítica. El tema de estudio se recubre de una atmósfera autoritaria, al comenzar con una discusión de monstruos disfrazada, con definiciones generales suscitadas por la prueba y con el teorema completamente desarrollado, así como al suprimir la conjetura original, las refutaciones y la crítica de la prueba. El estilo deductivista esconde la lucha y oculta la aventura. Toda la historia se desvanece, las sucesivas formulaciones tentativas del teorema a lo largo del procedimiento probatorio se condenan al olvido, mientras el resultado final se exalta al estado de infalibilidad sagrada» (*op. cit.*, p. 166). La ventaja de la perspectiva «heurística» de Lakatos es que permite abordar la formación de conceptos en terrenos tan concretos como la prueba de Cauchy sobre el límite continuo de una serie convergente de funciones continuas. Hasta qué punto el enfoque heterodoxo causó malestar lo expresa una nota de los editores al libro inconcluso de Lakatos, donde —sin apoyo alguno en manifestaciones del autor— se dice: «Estarnos *seguros* de que Lakatos habría modificado este pasaje sobre el método heurístico, pues la garra de su trasfondo hegeliano se fue haciendo más débil a medida que progresaba en su trabajo» (p. 170). <<

[289] Véase *Nuestro conocimiento del mundo exterior*, Buenos Aires, C. G. Fabril, 1964, pp. 13-17. <<

[290] *Historia de la filosofía occidental*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946, II vols. <<

[291] *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós, 1967, vol. II, p. 15. <<

[292] *Op. cit.*, vol. II, p. 384; véase también *The Poverty of Historicism*, Londres, Kegan Paul, 1957. <<

[293] *El asalto a la razón*, México, FCE, 1961. <<

[294] Lo mismo hizo Reichenbach en *Elements of Symbolic Logic*, Nueva York, Macmillan, 1947, p. 2. <<

[295] K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, Hutchinson, 1968 (ed. alemana original, 1934), cap. 5. <<

[296] Lakatos inventa un ejemplo de rara precisión: «La historia trata de un caso imaginario de mal comportamiento planetario. Un físico de la era preeinsteiniana toma la mecánica newtoniana y su ley de la gravitación, N, las condiciones iniciales aceptadas, I, y calcula, con su ayuda, la trayectoria de un pequeño planeta recientemente descubierto, p. Pero el planeta se desvía de la trayectoria calculada. ¿Considera nuestro físico newtoniano que la teoría de Newton hace imposible tal desviación y por lo tanto que, una vez establecida, refuta la teoría N? No; sugiere que debe haber un planeta hasta ahora desconocido, p', que perturba la trayectoria de p. Calcula la masa, la órbita, etcétera, de este planeta hipotético y luego le pide a un astrónomo experimental que compruebe su hipótesis. El planeta p' es tan pequeño que posiblemente ni los mayores telescopios disponibles lo pueden observar: el astrónomo experimental solicita una beca de investigación para construir uno mayor. A los tres años está listo el nuevo telescopio. Si se descubriera el planeta desconocido p', se le saludaría como una nueva victoria de la ciencia newtoniana. Pero no es así. ¿Abandona nuestro científico la teoría de Newton y su idea del planeta perturbador? No; sugiere que una nube de polvo cósmico nos oculta el planeta. Calcula la situación y las propiedades de esta nube y pide una beca de investigación para enviar un satélite que compruebe sus cálculos. Si los instrumentos del satélite (que posiblemente son nuevos, y se basan en una teoría poco comprobada) registraran la existencia de la hipotéti-

ca nube, el resultado sería saludado como una sobresaliente victoria de la ciencia newtoniana. Pero no se encuentra la nube. ¿Abandona nuestro científico la teoría newtoniana, junto con la idea del planeta perturbador y la idea de la nube que lo oculta? No. Sugiere que en esa región del universo hay un campo magnético que perturba los instrumentos del satélite. Se envía un nuevo satélite. Si se encontrara el campo magnético, los newtonianos celebrarían una victoria sensacional. Pero no es así. ¿Se considera esto una refutación de la ciencia newtoniana? No. O se propone otra ingeniosa hipótesis auxiliar o… se entierra». <<

[297] Reichenbach, *op. cit.*, pp. 225-248. <<

[298] Reichenbach, *The rise of scientific philosophy*, Berkeley, California University Press, 1953, p. 79. <<

[299] Cfr. C. Tresmontant, *Ciencias del universo y Problemas metafísicos*, Barcelona, Herder, 1978, p. 24. <<

[300] Así se cierra el *Tractatus* de Wittgenstein, atribuyendo a la filosofía como única actividad «correcta» una exposición de los principios vigentes para las *Naturwissenchaften*. <<

[301] *The Philosophy of Bertrand Russell*, Library of Living Philosophers, Ed. P. A. Schlipp, vol. V, 1944. <<

[302] A. Einstein, *Mis ideas y opiniones*, trad. J. M. Álvarez Flórez y A. Goldar, Barcelona, Bosch, 1980, pp. 20-21. <<

[303] Primera edición (1687). Abría la primera edición del Libro III con nueve «hipótesis». En la edición segunda (1713) la tercera hipótesis desapareció por completo, la cuarta quedo como tal aunque desplazada, las dos primeras —intactas— se convirtieron en *Regulae philosophandi* y las demás —intactas también— en «fenómenos». <<

[304] *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Madrid, Editorial Nacional, 1982, p. 316. <<

[305] Competentes *scholars* newtonianos contemporáneos —R. S. Westfall, C. Truesdell e I. B. Cohen— coinciden en lo que

llaman un *fudge factor* en la presentación de algunos cálculos en los *Principia*, modo eufémico de indicar retoques tendentes a lograr una concordancia puntual entre datos y teoría; «parte importante de la *persuasividad* del libro», llega a decir Westfall, «deriva de sutiles y deliberados arreglos hechos por Newton en ese sentido»; cfr. I. B. Cohen, *The Newtonian Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 151. <<

[306] Hipótesis totalmente especulativas son el concepto de la fuerza (que ya D'Alembert consideró «oscuro y metafísico»), la masa inalterable, el espacio y el tiempo absolutos, el éter, etcétera. <<

[307] Se reduce a una franja muy limitada del acontecer —*fenómenos macrofísicos a pequeñas velocidades*—, porque ignora el dato fundamental de la velocidad de la luz ya descubierta por entonces (Röhmer), hasta el punto de que el alto grado de aproximación ofrecido deriva solo de que el sistema de coordenadas representado por el sistema solar tiene velocidades v mínimas comparadas con la velocidad de la luz c. <<

[308] Supone cualidades ocultas como la actio distans, apoyada en un concepto físicamente inadmisible como la «atracción», que solo será explicado sin recurso al misterio por la teoría de la relatividad, donde aparece como incurvación del espacio-tiempo debida a la presencia de agregados materiales y proporcional a éstos. <<

[309] Es el *trabajo del cálculo* lo que perdura. Parece que —dados físicamente un tapete de billar, bolas y una mesa— deducirnos las posiciones y velocidades observables de las bolas en un momento dado a partir de las posiciones y velocidades observables en otro. Según Newton, las «fuerzas» implicadas en los cálculos son invenciones «puramente matemáticas», mientras todo lo otro son entes «empíricos». Pero las bolas son esferas individuales rígidas, las velocidades son conceptos que dependen de la noción

matemática de límite, el tapete es un espacio euclidiano, etcétera, por lo cual la pretensión resulta inaceptable. <<

[310] La posición de P. Feyerabend (*Tratado contra el método*, Madrid, Tecnos, implica constatar que «la ciencia no es sagrada, que el debate entre y mito ha concluido sin victoria para ninguna de las dos partes» y ss.) y que «la separación entre la Iglesia y el Estado debe complementarse con la separación de Estado y Ciencia: la institución religiosa más reciente, más agresiva y más dogmática» (pp. 289 y ss.). <<

[311] *K.r.V.*, p. 57. <<

[312] *W.L.*, t. II, pp. 203-204. <<

[313] *La pregunta por la cosa*, trad. E. García y Z. Szankay, Buenos Aires, Sur, 1964, pp. 70-75. <<

[314] Promesas semejantes sobre la inteligencia suprapersonal del equipo, con sus sustantivas ventajas sobre el trabajo de los meros individuos, movieron al Comité Judío Americano a patrocinar una ambiciosa y amplia investigación sobre el prejuicio antisemita en los Estados Unidos (T. W. Adorno, E. Frenkel-Brunswik, D. J. Levinson, N. Sanford y colaboradores, *The Authoritarian Personality*, Nueva York, J. Wiley & Sons, 1964, II vols.), que sigue siendo un modelo en su género. Al presentar los resultados definitivos, M. Horkheimer puso de manifiesto que se trataba de «una búsqueda de la verdad conducida de acuerdo con las mejores técnicas de las ciencias sociales contemporáneas, combinando enfoques multidisciplinarios». Poco antes, sin contacto alguno con esta iniciativa y ayudado solo por su libre entender, Sartre escribía un artículo breve sobre el antisemitismo («Portrait of the Antisemite», *Partisan Review*, 13, 1946, pp. 163-178). Cotejando las conclusiones de ambos textos se observa algo ya mencionado (en letra pequeña, hacia el final del monumental trabajo) por el equipo de investigadores: «Hay una marcada semejanza entre el síndrome que etiquetamos como perso-

nalidad autoritaria y el retrato del antisemita hecho por J. P. Sartre. Que este "retrato" fenomenológico se asemeje tan estrechamente, tanto en estructura general como en detalles al síndrome que emergió lentamente de nuestras investigaciones empíricas y análisis cuantitativos, nos parece digno de mención» (The Authoritarian… vol. 11, p. 971). <<

[315] Reichenbach, *op. cit.*, p. 323. <<

[316] T. W. Adorno, *Terminología filosófica*, Madrid, Taurus, 1976, vol. I, pp. 99-100. <<

[317] *Op. cit.*, p. 13. <<

[318] La filosofía ha sido también no escolar en un sentido más llano y obvio. Epicteto era un esclavo, Marco Aurelio un emperador, Böhme un zapatero y Descartes un soldado; Husserl era profesor de matemáticas, médico, Leibniz, Hobbes y Marx doctores en leyes. Spinoza era un tallista de cristales, Nietzsche filólogo, Rousseau músico, Schelling y Hegel seminaristas y luego preceptores privados, como Kant. <<

[319] *Op. cit.*, p. 72. Subrayado de Zubiri. <<

[320] L. Wittgenstein *Philosophische Untersuchungen, Schriften I*, Francfort, Suhrkamp, 1969, p. 499. <<

[321] Wittgenstein, Logisch-philosophische Abhandlung, 6372. <<

[322] En este sentido A. Escohotado, *La conciencia infeliz*, Revista de Occidente, Madrid, 1972, pp. 55-63. <<

[323] Wittgenstein, *op. cit.*, 6. 43. <<

[324] Wittgenstein, *Tagerbücher* 1914-1916, *Schriften I*, Francfort, Suhrkamp, 1969, p. 167. <<

[325] Wittgenstein, *Philosophische Grammatik, Schriften 4*, p. 115. «La tarea general de la filosofía coincide con las características particulares de su definidor: mi pensamiento es solo reproductivo. Creo que nunca he *descubierto* un movimiento intelectual;

siempre me fue dado por algún otro […]. Creo que lo esencial es llevar a cabo animosamente la actividad de aclarar» (*Observaciones*, pp. 42-43). <<

ÍNDICE